سلسلة الكوثر

فلسفة الحياة اليومية

فتحي التريكي



سلسلة الكوثر

فلسفة الحياة اليوميّة

فتحي التريكي

الدار المتوسطية للنشر



الكتاب : كتاب فلسفة الحياة اليوميّة

الكاتب : دكتور فتحي التريكي

الطبعة الأولى: 2009 م . 1430 هـ

الترقيم الدولي للكتاب : 97899738889-80-5



5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة

الهاتف: 880 698 70 216 00 الفاكس: 633 698 70 216 00

البريد الإلكتروني: medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers -Tunis Tunisia

5 Avenue Chotrana 2073 borj Elouzir Ariana
Tél.: 00216 70 698 880 - Fax : 00216 70 698 633
E-mail : medi.publishers@gnet.tn

الفهرس

المقدّمة

سأحاول في هذا الكتاب أن أتناول بالبحث إشكالية علاقة الفلسفة الحالية بالواقع المعيش وأن ألقي بعض الأضواء حول مقاربات اليومي الممكنة من وجهة نظر فلسفية. ومطمحنا في كل ذلك هو التأكيد على ضرورة التفكير الملحة في مجتمعاتنا الحالية، تلك التي هيمنت عليها النظريات الإقصائية التي ترتدي تارة ثوب التكنولوجيا مؤكدة أن الفلسفة ما هي إلاّ أضغاث صالونات و تارة أخرى ثوب التدين لتعلن أن الفكر الفلسفي يعادي في كنهه الإيمان. وليس بالصعب دحض هذه الأفكار المسبقة والجاهزة، لأن الفلسفة من حيث هي ممارسة فكرية ذات تقنيات خاصة ومآرب محددة هي في الأساس عملية توضيح ونقد وتشخيص ضرورية تهم كل من يريد أن يتعامل بذكاء ونجاح مع واقعه ومجتمعه. وسأبين في فصول هذا الكتاب وأبوابه كيف يمكن للفلسفة أن تتعامل مع الحياة اليومية دون أن تكون هناك حاجة لمعاداة الإيمان الشخصي للفرد أو لطريقة عيشه أو لأنماط تفكيره، لأن مبدأ الفلسفة المعاصرة هو الاعتراف الصريح بالتنوع الفكري ومحاولة التفاعل مع معطيات هذا التنوع.

وقد كنت في أعمالي السابقة قد أكدت على ذلك وبينت أن فلسفة التاريخ الحالية أي ما يسميه الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو بالتاريخ الحضوري تعتمد قبل كل شيء تحرير الفكر الفلسفي من بوتقة المدارس والأنساق. لقد انشغلتُ كثيراً ضمن اختصاصي الأساسي في فلسفة التاريخ بالتاريخ الحضوري من حيث هو نقطة عبور إستراتيجية نحو فلسفة اليومي.

فعندما ركزت أبحاثي[1] على مسألة العقل والتاريخ في الحضارة العربية، كان مقصدي أن أتعرف على المجتمع العلمي العقلي الذي حاول المؤرخون والفلاسفة العرب وضعه لفهم أحداث مجتمعاتهم وتفسيرها، حتى يتسنى لي وضع التفكير التاريخي عامة في حيزه العام وحتى أتمكن أيضاً من فهم واقعنا الذي قد ساهم تعقل تاريخنا في بلورته. ولا يفوتنا أن فلسفة التاريخ واسعة النطاق إذ أنها لا تقتصر على الجانب الإبستمولوجي والعلمي فقط بل تتجاوزه نحو قضايا فكرية تاريخية كبرى مثل إشكالية الحرب والسلم أو إشكالية الزمن أو الحداثة والمعاصرة أو العولمة وغيرها من القضايا التي تشد اهتمام المفكر يومياً تقريباً.

من هنا تأتي العلاقة العضوية بين فلسفة التنوع وفلسفة المعاصرة. فقد بينت لي أبحاثي السابقة أن نظرية النسق الموحد لفهم الواقع ومساره العام وأعني بذلك ما أقره الفيلسوف هيغل من وحدة الواقع والعقل غير

---

1 ضمن أطروحة دكتوراه الدولة التي صدرت باللغة الفرنسية في كتاب عنوانه «الروح التاريخية في الحضارة العربية والإسلاميّة»: L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique, Tunis. MTE. Publications de l'Université de Tunis. 1991. أنظر أيضا الكتاب الذي صدر في أواخر سنة 2008 عن الدار المتوسطية للنشر وعنوانه «العقل بين التجربة العلمية والتجربة العملية».

مجدية حالياً لفهم الواقع اليومي بتنوعه وتوتره وتغيراته المستمرة.

واستناداً إلى نظريات مختلفة في الفلسفة المعاصرة مثل نظرية ميشال

فوكو في التاريخ أو كنظرية كارل بوبر في المعرفة أو نظريات مدرسة فرنكفورت الاجتماعية رأيت من المجدي - في هذا الكتاب - أن أعتمد فلسفة التنوع أو ما سميته فيما مضى بالفلسفة الشريدة - وذلك لفهم آليات المعاصرة والتمكن من تناول الحياة اليومية تناولاً فلسفياً. وقناعتي أننا لن نستطيع بعد تقدم العلوم وإحداثيات التكنولوجيا المتطورة دراسة المعاصرة والتحديث بآليات مفهومية قد تكونت وترعرعت في القرن التاسع عشر. فالفكر الجدلي قد استقام على الوحدانية والكليانية بينما تحاول منهجية فلسفة التنوع تجنب الاختزال فتأخذ مأخذ الجد تعدد النظريات واختلافها.

ولعله من المفيد هنا التأكيد أن الفلسفة المعاصرة لن تتجاوز العقل والمعقول ولن تحط من قيمتهما في تناول معارفنا وقضايانا، لأن الادعاء القائل بموت العقل لا يمكن أن يكون متفاعلاً مع ما تشهده العلوم والتكنولوجيات من تطور مستمر، ذلك أنها كلها تعتمد العقل الموجه لكل ابتكار علمي. وأعتقد أن المفكر بصفة عامة لا يستطيع نكران العقل لاسيما إذا اقترن العقل بالوجدان والإحساس وأخلاقيات التعامل اليومي ليصبح مقبولاً ومشتركاً بين الجميع. قد أفهم أحيانا صيحات فزع ضد الغلو في استعمال العقل مثل تلك التي صدرت عن بعض مثقفي العالم العربي أمام تحديات الكيان الصهيوني وأمام صمت أصحاب العقل في

العالم وأحيانا تبريرهم للمجازر اليومية التي يعيشها الشعب الفلسطيني وأخيراً الشعب اللبناني. يقول مثلاً يوسف الصديق في حديث له[2] «أنا احترز من العقل لأنه خال من الحضارة ومن التاريخ وأدعو إلى الفكر» ويضيف «فهل لي عقل عندما أرى ما تفعله إسرائيل ضد العرب، فكيف نطالب العرب بالعقل في مثل هذه الظروف، من يطالب بذلك يلتقي مع الخونة» ويختم قائلا «يجب أن نتدبر الأمر ويجب أن نفكر في وضعنا».

قد ألتمس ليوسف الصديق بعض الأعذار لأقول معه نعم إن العقل في كنهه فاقد للتحضر وللتاريخ، ولكن ذلك هو كنهه ومطمحه إذ يجب إلاّ يرتبط العقل بحضارة عربية أو غربية، بالأمة العربية أو بالكيان الصهيوني. ولكن العقل لا يمكن أن يظهر مجرداً لأن نواته الكونية قد حُجبت بمعطيات اجتماعية وحضارية لذلك وجب التمييز بين العقل وتمظهراته المختلفة. وقد بينت ذلك في كتابي العقل والحرية[3]. كذلك أوافقه عندما يؤكد أن العقل يجب أن يصبح تدبيراً، والفارابي مثلاً قد أكد على جودة الروية وربط العقل بالتدبير وفي ذلك سار على منوال أرسطو في كتابه عن الأخلاق.

ومع ذلك لا يمكن أن أوافقه عندما يحترز من العقل. فهل نقبل أن يصبح العرب غير عقليين ويتركون العقل إلى الحضارة الغربية؟ أما عن استدلاله بالفيلسوف كانط فأؤكد أن كانط في نقده العقل لم يصرح مطلقاً ببطلانه إنما أراد أن يحدد مجالاته وشروطه. كذلك لا يمكننا وصف كل من يدعو إلى العقلانية واستعمال العقل عامة بالخائن، فذلك ما لا يمكن قبوله مطلقاً. ولست أدري كيف يمكن أن نعتبر المصلحين

2 أنظر جريدة الصباح (27 أوت 2006 ص. 21)

3 دار تبر الزمان ، تونس 1998

العرب خونة، هؤلاء الذين ناضلوا في سبيل إدخال التنوير العقلي والعلمي والتكنولوجي في هذه الأمة التي أناخ عليها اللاعقل بكلاكله. فالعقل ليس خطراً على أمتنا ولا يمكننا أن نتدبر شؤوننا إلاّ بعقلنا سواء أحببنا ذلك أم كرهناه.

ومع ذلك فإني أتفهم صيحة الفزع التي أطلقها يوسف الصديق: فهو قد لا يذهب إلى أن يستتب مرة أخرى اللاعقل في ربوع أمتنا بل يريد أن يؤكد على التعقل في معناه الفارابي ضد شكل العقل الجديد، من حيث هو أداة وآلة قد تذهب بالعالم إلى أقصى سياسات التدمير. والتعقل هنا لا يعني الاستكانة، بل يعني الروية والتدبر والصمود والمقاومة من أجل أن تكون لنا إمكانية السيطرة على حضورنا في العالم.

ومهما يكن من أمر، فمنذ بدايات الفلسفة كان هاجس الفكر الأول هو البحث المتواصل عن المعقول حتى يصبح مقبولاً وشائعاً بين الناس. فقد كان مثلاً من شروط المحاورة الأفلاطونية أن تكون كل فكرة قابلة لأن تطرح على النقاش بين الفلاسفة والعلماء فيتم بذلك قبولها أو دحضها. وهكذا تكمن معقوليتها في مدى قبولها من قبل الحاضرين. فالعقل مهما عظمت مواطن نقده هو أس جوهري من أسس التواصل البشري، وهو مرصد الحدود والقوانين المنظمة للعيش بصفة عامة.

وطبعا سوف لن يكون العقل كافياً للإنسان في عالمه المادي والعيني لأن الحياة اليومية تقتضي أيضاً فعالية الإحساس وقد خصصنا في هذا الكتاب فقرات عديدة لتفسير العلاقات الشائكة بين العقل والوجدانية من حيث هي موطن العواطف وقبلة الإحساس. فعلاقة الإنسان بمحيطه لا تكون على نمط النظر والعقل والتأمل الذي يستوجب الاستدلال العقلي والمنطقي فقط، بل تكون أيضاً بالتعويل على الإحساس المحض الذي

لا بد للعقل أن ينفتح على ميدانه وعلى آلياته حتى يتجنب الصرامة والانغلاق والهيمنة على ميادين ليست بميادينه. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الإحساس الذي لا بد أن يرتبط بالعقل حتى لا يصبح جامحاً وجنوناً وبالتالي غير مقبول وغير معقول. هذه العلاقة التكاملية بين العقل وتطبيقاته في تنوع الإحساسات البشرية هي التي سميتها «تعقلية» لأنها تجمع بين انفتاح العقل وحرية الإحساس، بين المنطق المجرد والتدبر والروية. فالتعقلية هي تواصل بين الناس مهما اختلفت أجناسهم وأديانهم وانتماءاتهم. نعم تهيمن الآن معقولية العنف والحرب في أنحاء كثيرة من العالم ولكن دور المثقف لا يكمن في إشعال اللهيب مرة أخرى، بل عليه أن يبحث في تجعدات العقل ومطويات التاريخ ما به يتواصل البشر. فالفلسفة نضال ضد جنون المتهورين وصمود من أجل التسالم الحقيقي الذي يقوم على كرامة كل فرد من أفراد المجموعة الإنسانية. والكرامة هي أصل كل نضال فلسفي ومقصده.

كذلك الشأن في مجتمعات العولمة التي قد تفتقد فيها القيم نجاعتها لأن همها الأول يتمثل في تحويل الإنسان من حيوان عاقل إلى حيوان مستهلك. فمجتمعاتنا العربية تعيش حالة تأزم حادة لأنها تتأرجح بين المحافظة على القيم الأخلاقية التي قد بلورتها التقاليد معتمدة على ما اكتسبته من تداول الحضارات فيها ولاسيما الحضارة الإسلامية وبين التأقلم مع معطيات المعاصرة ومتطلبات العولمة. فأصبح الإنسان العربي فاقد التوجه الصحيح يتمترس تارة خلف تقاليد اجتماعية ماضوية ويهرب تارة أخرى نحو تعابير جديدة قد تتنافى وأنماط عيش مجتمعه. فكأننا نعيش نهاية القيم وولادة الإنسان العربي الجديد.

وفي واقع الأمر عندما يقترب التفكير من مشاغل الناس وهمومهم

بآليات الفلسفة وتقنياتها مطيحاً بذلك أرستقراطيتها، سيكون مجبراً على إبراز صبغتها العملية التطبيقية، وسيعتبر أن المجال الحقيقي لها قد تحدد الآن في اليومي بمجرياته وأحداثه. معنى ذلك أن الفلسفة لم تعد تقتصر على دراسة الوجود الإنساني في كنهه فقط بل وأيضاً في تمظهراته الفردية والاجتماعية.

وقناعتي أن على الفلسفة أن تستمر في تكريس تنوعها وأن تتواجد دائماً بوجهات نظر مختلفة تترعرع فيها النظريات الكبرى والأنساق والمذاهب ويتبلور حذوها الفكر الفلسفي العفوي الذي نجده عند المبدعين من روائيين وشعراء ورسامين وغيرهم وعند العلماء والتكنولوجيين وأصحاب الاختصاصات المختلفة، كما تتولد فيها الفلسفة الشريدة المفتوحة والمتنوعة التي تعانق دائماً الحياة اليومية وتنصت إلى هموم الناس ومشاغلهم. فلا يمكن الاستغناء عن نهج فلسفي أو أطروحة فكرية معينة. فإني هنا أؤكد مرة أخرى على الحق في التفكير الميتافيزيقي والانطولوجي والحق في عقيدة غير فلسفية لأن كل هذه الأنواع من الفكر يجب أن تتواصل وتواصل عملها الجبار، فالفلسفة مهما كانت توجهاتها هي توضيح المفاهيم والتصورات وتحديد الأفكار والمجالات ونقد الأطروحات والمواقف وهي بذلك إبداع متواصل وانفتاح على كل الأفكار والمعتقدات من دون إقصاء وتطفل.

سأحاول في هذا الكتاب أن أوضح هذه الأفكار وأن أدافع عنها وذلك بأن أخصص الباب الأول منه لتحليل مكونات الفلسفة المعاصرة مؤكداً مقصدها التنوعي وموضحاً مجالاتها ومحدداً موضوعها ومقارباتها المختلفة.

أما الباب الثاني فسأخصصه لتصور التثاقفية باعتبار أنها الواصل الحقيقي بين البشر من خلال تعدد ثقافتهم وهوياتهم وأنماط تعابيرهم الفكرية محاولاً توجيه الفكرَ التجديدي في ثقافة التقدم نحو الغيرية وتضافر الثقافات.

ولكن الفلسفة المعاصرة لا تلتقي بالحياة اليومية من خلال تمظهرات الثقافة فقط بل يمكنها التواصل معها بصفة مباشرة مع ما سميته بالفلسفة المطبقة موضوع الباب الثالث. ففي هذا الباب أحاول توضيح مقصد الفلسفة المطبقة من خلال مثال علاقتها بالعلوم والإيديولوجيا وبالأخلاقيات المختلفة وبالإحساس والوجدان.

ولعلني أكون بذلك قد ساهمت في توضيح مجال الفكر الفلسفي الحالي لأبعد عنها بعض الظنون والشبهات. فالفلسفة توضح ولكنها في حاجة أيضاً إلى التوضيح، وهي كغيرها من المعارف في حاجة إلى التأقلم مع حاجيات الإنسان المتطورة فنتحدث اليوم عن الفلسفة البيئية والجغرافلسفة والبيوفلسفة وغيرها من التوجهات الفكرية التي أصبحت عليها الفلسفة الآن ومطمحها في كل ذلك المحافظة على كرامة الإنسان.

وفي الأخير أود أن أتقدم بالشكر إلى كل من أمدني بيد المساعدة لإتمام هذا العمل وأخص بالذكر زوجتي رشيدة التريكي التي وجهتني لدراسة بعض القضايا في الفلسفة المعاصرة وقد تناقشنا طويلاً حول إشكاليات الكتاب ومنهجيته كما أشكر الزميل العربي الطاهري الذي ترجم بعض عناصر هذا الكتاب التي كنت قد حررتها باللغة الفرنسية وقد راجعت ترجمتها وأشكرالزميل عبد العزيز زمزم الذي راجع بعض

فصوله وكوثر المناعي وليلى التريكي اللتين قامتا برقن نصوص الكتاب وبمعالجتها.



الباب الأوّل

في الفلسفة المعاصرة

مقدّمة الباب الأوّل

نعرف جميعاً أن التحديد الأصلي للفلسفة من حيث هي محبة الحكمة يقودنا إلى التحرر من الواقع اليومي، فالرجل الحكيم - بالنسبة إلى الإغريق - هو الذي ينسلخ من خضم الحياة العادية وينصرف إلى التفكير والنظر في الكون والعالم وفي كل ما يجعل الحياة ممكنة. فالبحث عن الحقيقة بواسطة المعرفة الخالصة يبقى مقصد التفكير الفلسفي الأصلي. ذلك ينطبق أيضاً على حداثة الفلسفة عندما توجهت الاكتشافات العلمية والتقنية في العصور الكلاسيكية إلى تأصيل الفكر الفلسفي، لأن الفلسفة قد حافظت على كونيتها وشموليتها وضمت في مخزون تفكيرها الحكمة العملية مثلها مثل الفلسفة اليونانية أو الفلسفة العربية.

ولعل كانط هو الفيلسوف الذي تجرأ على نقد الميتافيزيقا نقداً جذرياً وبناءً في آن وقد واكب في ذلك لا محالة تطور العلوم والتكنولوجيا، والتحولات الفلسفية الإمبيرية التجريبية وإضافات فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر فأصبحت بعد نقده ووضع حدوده وملكاته وشروطه

تعاشر العلوم والأفكار كما تعاشر الحياة اليومية مهمتها في كل ذلك خدمة الإنسان بما أنها وجهت كل تأمل فلسفي نحو تحرير الإنسان بعد التفكير في وضعيته ونشاطه وفاعليته.

والجدير بالملاحظة أن الفلسفة منذ أن أعلنت مع الأنوار موت الماورائيات والميتافيزيقا ما انفكت تشرّح جثتها وتشرّح مقوماتها للبحث عن بقايا حية فتعيد فيها الروح من جديد، وهمها أن تبقى خالصة منتزعة عن حقيقة الحياة اليومية.

فكأن المشروع الكانطي الأساسي والمتمثل في إنزال العقل من السماء إلى الأرض والبحث عن أساس آخر غير الموجود في فلسفة الحياة القديمة لم يحقق مقصده إلاّ مع فلسفة الالتزام، تلك التي تجبر الإنسان على الاهتمام الكامل بوضعيته وتغييرها إن لزم الأمر وتسطير مشاريع أعماله حسب قاعدة التعقل. يقول فرانسوا شاتلي «لقد كانت لفلسفة كانط من حيث هي نظرية في المعرفة نتيجة غريبة نوعاً ما: فهي قد أثارت عقماً في الفلسفة الألمانية. فهل كان ذلك نتيجة عظمتها أم نتيجة دقتها وقسوتها؟ مهما يكن من أمر فبعد موت كانط ظهرت الكانطية وكأنها عائق أمام تطور التفكير، لذلك قام مثقفو الشباب بالتصدي ضد هذه الفلسفة وقد اتهموها بالقسوة. ذلك ما يقابل حركة الرومنطقيين عصر ذلك».

ثم يضيف شاتلي بعد ربط علاقة متينة بين الحياة الفلسفية الألمانية والثورة الفرنسية وهيغل الشاب: «في هذا المناخ تكون شكل من التفكير يتوق بشغف إلى الواقع العيني». ولكن وفي الآن نفسه طمحت فلسفة هيغل - من خلال هذه العودة إلى العيني إلى اقتحام الروح المطلقة ومعرفة المطلق من حيث هو كذلك، محاولاً بذلك تجاوز الفكر النقدي الكانطي. وفرنسوا شاتلي يبين أخيراً أن هذا البحث ما هو إلاّ عودة إلى المسيحية

باعتبار أن نهاية التاريخ التي يحددها هيغل في الدولة المطلقة حيث يختار الإنسان أن يكون حراً أو أن يكون غير ذلك، هي نفسها التي نجدها في المسيحية والتي تحدث عنها أوغستين في كتابه «مدينة الله».

والسؤال هنا كيف يمكن للفلسفة أن تكف عن نبش جثتها وتشريح أعضائها. ليس ثمة من شك أن العقل في مظهريه النظري والعملي منذ بدايات الفلسفة في الحضارة اليونانية كان هو سيد التفكير وأن العقلانية في مظهريها الصارم والمفتوح كانت هي ركيزة حضارة الأنوار الأولى وقد وجهت فلسفة كانط إلى هذه العقلانية نقداً يحدد موضوعها وميدانها وشروط إمكانها، ومع ذلك بدأت الحضارة الغربية تعيش أزمتها الكبرى من خلال تطوير التقنيات المختلفة ومن بينها تقنيات الموت والحروب والدمار، وبدأت الفلسفة، لاسيما مع هيغل تتخذ نهج الغطرسة المطلقة، غطرسة المعرفة على الحياة. فكانت صرخة نيتشه هذا الفيلسوف الألماني الذي بدأ في النصف الثاني من القرن العشرين يشك في قدرات العقل فيتهمه بكونه قد كان ومازال عدو الحياة. ذلك أن العقل وما يحوم حوله من آليات وتصورات نظرية وعملية مثل الأخلاقيات والقيم العامة والعدالة وغيرها، كل ذلك يتأسس في النهاية على الاستكانة والبحث عن الأمن في الحياة الدنيا، وعلى الجنة وخيراتها في الآخرة. وهكذا يفقد الإنسان بذلك حياته، إذ يضحي بها من أجل هذا الأمن المزعوم، بل يدمر ما يجعل منه إنساناً حياً يعيش حياته برغبة قوية وبقدرة على الخلق والإبداع وعلى حرية القرار والإرادة.

من خلال هذا النقد الجذري التفكيكي واعتماداً أيضاً على النقدية الكانطية، عاد الاهتمام بالحياة اليومية من جديد لكي يكون مرة أخرى موضوع الفكر الفلسفي الخلاق، ولكن هذه المرة وبالاختلاف عن

الفصل الأوّل

قضايا في الفلسفة المعاصرة

عندما نتحدّث عن ضرورة التفلسف فإنّنا نعني بذلك إرساء مبادئ تعلّم كل الفضائل النظريّة منها و العمليّة، دون إقصاء العقل أو تمييزه أو تجزئته. فقد اعتبر مثلا الفارابي على منوال أرسطو أنّ الفلسفة التي لا تشمل كلّ الفضائل ولا تعتمد المعقولات في موضعها والمخيّلات في مسارها هي فلسفة بتراء[4]. أمّا الذي يحصل على العلوم النظرية «من غير أن يكون له ذلك على كماله» فهو «الفيلسوف الباطل» و«الفيلسوف البهرج» هو«الذي يتعلّم العلوم النظريّة ولم يعوّد الأفعال الفاضلة... ولا الأفعال الجميلة... بل كان تابعا لهواه وشهواته في كلّ شيء... »[5].

هكذا يكون «الفيلسوف الكامل على الإطلاق» هو الذي استطاع أن تحصل له العلوم النظريّة والعلوم العمليّة، و«تكون له قوّة على استعمالها بالوجه الممكن فيه». «والكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل

4 الفارابي ، كتاب تحصيل السعادة فقرة 62

5 المرجع السابق فقرة 63

النظريّة أوّلا ثم العمليّة ببصير يقينيّة»[6].

«فالفيلسوف البهرج» لا يعير اهتماما للمجالات العلميّة والاجتماعيّة فيترفّع عن الخوض فيها وفي مجالاتها المتعدّدة، فهو الذي يبقى رهينة الأفكار المجرّدة والتصوّرات المتعاليّة، دون ربطها بالحاجيات الإنسانيّة الملحّة.

ولعلّه من المفيد أن نلاحظ هنا أنّ «الفيلسوف البهرج» قد هيمن عندنا في المجال الفلسفي والفكري، إذ أصبحت الفلسفة تقاس بمدى قدرة الفيلسوف على إعادة صياغة النّظريات والأفكار الخاصة بالفلاسفة الكبار دون أن يكون هناك ربط حقيقي بمشاغل الفرد اليوميّة في مجتمعه. أمّا الذي يحاول توجيه الفلسفة وجهة انتربولوجيّة مستغلاّ مفاهيمها وتصوّراتها للبحث في المجالات العامّة والتطبيقيّة فهو لا يعدو أن يكون – عندهم – مفكّرا لا غير، وذلك في أفضل الحالات، إن لم ينعت بأوصاف بذيئة.

وفي واقع الأمر، هذا «الفيلسوف البهرج» سيقطن برجا منعزلا فيه ينظر وينظّر وينتظر، وإذ خرج من برجه سيحاول كالخطيب في أثينا القديمة، نيل إعجاب النّاس وذلك للهيمنة والسيطرة وإرضاء غريزة النفس والاعتداد بها. وهذا سبب من أسباب عدم قدرة الفيلسوف عندنا على التأثير الحقيقي في المجتمع. وهي حالة قد يتمّ تشجيعها، سياسيا و ثقافيا و اجتماعيا و دينيّا، لأنّ الفيلسوف البهرج يحتقر العامة ويتوجّه إلى خاصّة الخاصّة، بل يعيش تحت وابل النّظريات الكبرى يحاول فهم جزئيّاتها وحيثيّاتها وحقائقها. ويعتبر أن التّفلسف لا يخرج عن فهم الجزئيات وجزئيّات الجزئيّات فيكون عندئذ بدون تأثير

6 نفس المصدر.

مباشر على الأحداث.

لقد آن الأوان أن نعود إلى تطوير الفلسفة بمعناها الحقيقي، تلك التي تهتم كما يقول الفارابي «بالفضائل النظريّة أوّلا ثمّ بالفضائل العمليّة»[7]. فالفلسفة هي عمليّة تشخيص واقع الإنسان ومقتضياته ومستتبعاته بأدوات نظريّة وطريقة بحثيّة نقديّة تعتمد ما سمّاه الفيلسوف الفرنسي كانغلام «خدمة المفاهيم» أي فهمها في مواضعها أوّلا ثمّ إمكانيّة الاعتماد على نقلها من ميدان ولادتها إلى ميادين أخرى واتخاذها نموذجا لمباحث متعدّدة وتكوينها وإعادة تكوينها. والفلسفة هي أيضا ربط هذا التشخيص المتعلق بالواقع المعيش بإمكانيّة التغيير والإصلاح بحثا عن سعادة الإنسان القصوى.

يتّضح إذن أنّ الفلسفة النظرية لا معنى لها إذا لم ترتبط بالهمّ اليومي وبالإيطيقا والأخلاقيات مثلا وإذا لم تحتضن رافدا من روافدها ونعني به الأنتربولوجيا. فالبحث في النظريات العلمية البحتة إذا لم يقترن بمعرفة تقنيّة فنيّة لا يمكن أن يكوّن إلا «فلسفة البهرج» التي لا تسمن ولا تغني من جوع.

لذلك نؤكّد هنا أنّ الانتربولوجيا[8] يمكن أن تكون مجالا علميّا خاصّا بفلسفة حقيقيّة باعتبارها حقل ارتباط النظر بالعمل خدمة لسعادة الإنسان.

لنتوقف قليلا عند هذا التصوّر وعند هذا الإشكال. فهدف الانتربولوجيا الفلسفيّة قد يتمثّل أساسا في فهم جوهر الطبيعة الإنسانيّة، أو بالأحرى جوهر طبيعة الإنسان عامّة. لقد دأبت هذه الأنتربولوجيا منذ

---

7 نفس المصدر فقرة 65

8 Christoph Wulf. Traité d'anthropologie historique. L'Hartan. Paris. 2002

نشأتها على تحديد «الحالة الإنسانيّة» وفهمها وتمييزها عن الحيوانيّة ومعالجتها وتطوير تصوّراتها. ولكنّ موضوعها الحقيقي يتمثّل أساسا في معرفة الإنسان عامّة معرفة علميّة مع العلم أنّ حقل دلالتها واسع ومتعدّد ومتطور. فقد يتّصل هذا الحقل بالدراسات الإتنولوجيّة ليفيد دراسة المجتمعات «البدائيّة» أو بالدراسات الاجتماعيّة ليعني دراسة الحياة الجماعيّة الإنسانيّة أو بالثّقافة ليكون فقط حقل دراسة الظواهر الثّقافيّة في المجتمع. ولعلّ الفلسفة من خلال تدخّل كانط هي التي فتحت حقل هذه الدراسات الانتربولوجيّة التي أرادته محاكاة العلوم الدّقيقة و الاعتماد على نموذجها.

و ليس ثمّة شك أنّ الاهتمام بالإنسان علميّا في توجّهه النظري والعملي قد نشأ مع نشأة الإيطيقا التي تعني في أصلها الإغريقي عملية التناول النظري المتعلّق بالمبادئ التي تقود العمل الإنساني في المجالات التي يمكن للإنسان أن يختار فيها، داخل مجموعة بشريّة معيّنة. و إذا كانت البحوث الإيطيقيّة والأخلاقيّة التي نجدها عند أرسطو و الفارابي و ابن سينا هي التي مكّنت فيما بعد الفلسفة من فتح مجالا جديدا هو مجال الأنتربولوجيا (عند كانط مثلا) فإنّها قد عادت لتتطوّر تطوّرا واسعا مع تقدّم البحوث المختلفة في العلوم الإنسانيّة بعد تدخّل دلتاي وماركس و فرويد، في زمن قد شاهد تقهقر الميتافيزيقا بصفة عامّة. وليس ثمّة شكّ أيضا أنّ الأنتربولوجيا قد زعزعت ثنائيّة الرّوح والجسد الميتافيزيقية وعوّضتها بثنائيّة الفرد والمجتمع، عندما هيمنت الفردانيّة اقتصادا واجتماعا وسياسية وأصبحت القيم نابعة من ذاتيّتها، غير متعالية وغير مُؤسَّسة على صبغة دينيّة أو ميتافيزيقيّة.

هكذا إذن يكون موضوع الأنتربولوجيا الأساسي هو الإنسان من

حيث هو فرد ومن حيث هو عضو في مجموعة اجتماعيّة معيّنة، ونعني الإنسان الذي التزم التزاما إيطيقيّا في حياته ومجتمعه قصد التعايش الممكن مع الغير. بيد أنّ الانتربولوجيا في فترات تطوّراتها العديدة قد أخذت صبغة ثقافيّة لتفيد مجموعة الأبحاث حول العلاقات بين الثقّافة والشخصيّة، بين المجتمع والفرد، وما يترتّب عن ذلك من مستتبعات عديدة في فهم الثقّافة و نسبيّتها وصيرورتها وعلاقاتها بعضها ببعض وأنماطها المتنوّعة وأنماط ظهورها وتكوّنها وصيرورتها ونماذجها وثوابتها ومتغيّراتها.

لم يكن مفهوم الإنسان غائبا في الدراسات الفلسفية القديمة. بل نكاد نقول إنّه كان الإشكاليّة القصوى في فلسفة أفلاطون مثلا والشّغل الشاغل لأرسطو، وما الفكر السياسي الأفلاطوني والفكر الأخلاقي الأرسطي إلاّ محاولتين لربط النظر بالعمل، ربط «الفضائل النظريّة» بالفضائل العمليّة «حسب تعبير الفارابي ليكون أفلاطون – كما هو الشأن بالنسبة لأرسطو – «الفيلسوف الكامل على الإطلاق». إلاّ أنّ تناول الإنسان الانتربولوجي الفلسفي قد أخذ وجهة جديدة في الحداثة، إذ ارتكز أساسا على مفهوم الحرّية الذي – قد اتّخذ هو أيضا – توجّها جديدا مع ارتباطه بمفهوم الحقّ.

عندما نقول حرّية العمل والنظر، فإننا نعني لا محالة الحرّية في كلّ شيء يهمّ الإنسان، تلك الحرّية التي لا تصدّها إلاّ حرّية الغير فتقف عند ذلك الحدّ. إلاّ أنّ هذا التحديد يبقى في حدّ ذاته ناقصا باعتبار أنّ الذي سيسطّر الخطّ الفاصل بين حرّيتي وحرّية الآخر غير معروف وغير محدّد بدقّة، بل يمكن أن يتحوّل إلى سلطة قاهرة تتحكّم باسم هذا الحدّ في حرّيتي وحرّية غيري وتنظّم هذا التحكّم في قوانين

تبدو عادلة في ظاهرها ولكنّها تكرّس هذا القهر وهذا التسلّط، لذلك لا بدّ من إعادة تحديد الحرّية الخارجيّة، تلك التي تربطني بالآخر داخل المجموعة البشريّة من حيث هي - كما بيّن ذلك بالإلحاح كانط - احترام القوانين التي وافقتُ عليها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. فلا حرّية بدون قانون، ولا قانون بدون مناقشات عموميّة وموافقة علنيّة (بالإجماع أو بالأغلبيّة) ولا موافقة علنيّة بدون احترام الفرد في آرائه ومواقفه المختلفة والمتنوّعة.

ومن المفيد أن نذكّر دائما أنّ أساس الحقوق يكمن في الحرّية وأنّ أساس الحرّية هو احترام الذّات واحترام الآخر. بدون ذلك سوف لن يخرج الإنسان عن حالته الطبيعيّة مهما تطوّرت مركزيّته الاجتماعيّة وحالته الاقتصاديّة. فالإنسان فاقد الحرّية والذي يقود سيارة أو طائرة مثلا هو كالحيوان الذي يقود عربة، يمكن أن نخفّف من آلامه ونضمن له نوعا من الرّفاهة ولكنّنا لا نستطيع ضمان إنسانيته إلاّ إذا ما تحصّل على حرّيته كاملة ومارسها بدون تحفّظ. والسّلطة التي لا تكرّس إنسانيّة الإنسان هي سلطة البهائم والحيوانات، فتكون هي أيضا متخلّفة لا تخرج عن حالة الطبيعة. هكذا يكمن أساس السلطة القويّة في تمكين الفرد من حرّيته وكرامته.

لم نكن نعني غير ذلك عندما حدّدنا الفلسفة المعاصرة بواسطة التنوّع والتّعدّد والاختلاف. فالفلسفة في نشرّدها كلّما تتّصل بالنّاس وتنصت إلى همومهم وتحاول فهم طرق حياتهم وتقتسم معهم زادها تكون دائما في حوزتها حلول وآمال، فهي التي تدافع عن حرّية التفكير المطلق موضوعا وتعبيرا، تدافع عن حرّية الإبداع والقول لأنّها ستضمن لنا التفكير بوجه آخر كما ستضمن لنا المناقشة العلنيّة الحرّة بعيدا عن

التزمّت والتعصّب وعن الفكر الواحد والتوّجه الأوحد.

وليس من خلاف حول مزيّة التجربة البراغماتيّة في فعل التفلسف : إنّها تجربة التقاء المجال الفلسفي النظري بالقيم الحياتيّة العامّة وبالعمل المفيد للإنسان. «فالفلسفة البهرج» هي التي مازلت تحاول إنتاج المذاهب والأنساق ومازالت تتوهّم بتأسيس المدارس الكبرى. بل مازالت تبحث عن دعائم داخل الأنساق الفلسفية دون أن تبحث عن المعنى الحياتي الذي قد يسكنها. أضحى التفلسف اليوم يحتفي بكلّ لون من ألوان التفكير والتّعبير البشري، أضحى يتمحور في علاقة حميميّة مع ممارسات الإنسان المختلفة، يفهمها وينقدها ويضع لها علامات منيرة، يطوّر مسالكها وقيمها وأهدافها.

قد تكون فلسفة الأخلاقيّات التطبيقيّة خير مثال على هذه التجربة البراغماتيّة الجديدة في فعل التفلسف لأنّ القوانين العامّة المتعلّقة بالأخلاق تلك التي تأتي غالبا في قوالب منتزعة عن الواقع والممارسات قد لا تفي بالحاجة الملحّة حاليا لتطوير علاقات العمل اليومي للبشر. يمكن في ضوئها تطوير أخلاقيات خصوصيّة حسب طبيعة هذه العلاقات وميدانها.

كذلك الشّأن بالنسبة إلى قضيّة التحديث التي شكّلت الهاجس الأكبر لمجتمعاتنا وثقافتنا، إذ يمكن للفلسفة في صبغتها الحاليّة من حيث هي فلسفة لانسقيّة أن تتدخّل لتوضّح كيفيّة تأقلم حضارتنا مع الثورات التكنولوجيّة الكبرى التي تهزّ العالم حاليّا. فالتجربة البراغمائيّة في فعل التفلسف مع إقرارها الصريح لفعّالية هذه الثورات العلميّة والتكنولوجيّة قد فتحت المجال واسعا للتفكير في موقع داخل حقل النجاعة بصفة عامّة بعد تشخيص مستتبعات هذا الحقل وما أنتجه على صعيد العلاقات

الإنسانيّة والاجتماعيّة.

فالنّجاعة الاقتصاديّة والتكنولوجيّة بصفة عامّة تحتّم على الفرد في المجتمع أن يدافع عن مصالحه ومتعته ورفاهيته الشخصيّة. فالإنسان الفرد هو نتاج حضارة النّجاعة التي هي بدورها قد تأسّست على توجهات علميّه واقتصاديّة تقوم على البحث عن سعادة الفرد القصوى، لا السعادة البشريّة في حدّ ذاتها. وعندما بيّن الفيلسوف راولس[9] مثلا أنه من المقبول عقليّا أن يبحث الإنسان عن رفاهيته الشخصيّة ومصلحته الخاصّة، فهو قد كان يؤكّد على الصبغة الجديدة الهامّة للمجتمعات الليبراليّة الحاليّة التي تقوم أساسا على مبدأ النّجاعة. إلاّ أننا إذا ما تعّمقنا أكثر في هذا البحث عن المصلحة الخاصّة، فإننا نجد أنّه كلّما قوي هذا البحث واشتدّ، كلّما توجهت المصلحة الخاصّة نحو المصلحة العامّة، بحيث أنّ تطوير المصلحة الخاصّة لا يفضي بالضرورة إلى تقويض المصلحة العامّة، ومع ذلك فلا بدّ من التأكيد على ضرورة تطوير العمومي والمصالح العموميّة لأنّ الفرد مهما بلغت حرّيته شأنا لا يعدو أن يكون اجتماعيا ولا يمكن له تطوير ذاته ألاّ داخل مجموعة بشريّة معيّنة، لذلك إذا كان من المعقول أن يبحث الفرد عن سعادته الخاصّة فإنّه من التّعقّل أن يربط هذه المصلحة بالمصلحة العامّة. فالعقل الصارم قد يؤدّي إلى أنانيّة النّجاعة أمّا التّعقل فهو يؤدّي حتما إلى العيش معا في حقل تبادل المصالح.

ثم هناك أيضا إشكاليّة المرجعيات التأسيسيّة للتحديث. فلماذا نعود دائما إلى ثوابت الحضارات عندما تقوم هذه الثورات التكنولوجيّة بقلب المعطيات رأسا على عقب ؟

9 Rawls. Libéralisme politique, Paris, PUF. 1997

في واقع الأمر، يعني التحديث في كنهه مجموعة من العمليّات التراكمية التي تهدف إلى تطوير الإنتاج وتعبئة الموارد والثروات وتنمية إنتاج العمل وتنظيم السّلط المختلفة داخل أجهزة محكمة تقوم على قاعدة المشاركة في الشؤون العامة محررة بذلك تقاليد الممارسة السياسية.

ولابد هنا تعمّقا في الإشكالات التي قد يحدثها مفهوم التحديث من الانتباه إلى العملية الشائكة لتحويل المعطيات الثقافية والمرجعيات القديمة من الارتكاز على ذاتية الذات إلى الاهتمام بالتواصل والتّذاوت[10] حيث أن التّذاوت هو إطار كل أنواع الاتصال بين الأنا والآخر.

لقد دأب بعض المفكرين من الذين يقرّون نظريّة وجوب التحديث الجذري في مجتمعاتنا على تكريس القطيعة النهائية مع معطيات الماضي باعتبارها عائقا أمام التقدم وتحطيما لمؤهلات العقل العلمية والتكنولوجية حتى تلعب هذه القطيعة دورها كاملا في تحديث المجتمع.

لا أعتقد أن هذه الأطروحة مجدية حقيقة في مجال تكريس عملية التحديث في مجتمعاتنا. إنّي أوافق بطبيعة الحال على كون الحداثة أصلا هي اختلاف عن الجدود وتجديد للهموم الفكرية والحياتية مهما كان نوع هذا الاختلاف ونسبته وقيمته. فلا يمكننا الحديث عن التحديث إذا لم يكن هناك تجاوز خلاق للماضي بمعطياته الشاكة وتعقيداته وتوتراته. ولكنني ومع ذلك أؤكد أن عمليّات التحديث لا يمكن أن تكون فقط تجاوزا للمرجعيات القديمة فهي أيضا إدراك فاعل لكل جوانبها ومستتبعاتها وعودة خلاقة لما كان يؤسّسها. ولعل بذلك يجد التحديث مساره الحقيقي الذي يكون دائما متأصّلا في الذات ومتجاوزا للجذور.

10 نعني بالتّذاوت علاقات التبادل بين ذات وذات أخرى وهي ترجمة للكلمة الفرنسية : - Intersu jectivité

فالتوغل في أعماق الجذور قد يصبح ظاهرة اجتماعية وفكرية هامة تحت عوامل التغيير لاسيما إذا برز التحديث انقطاعا كاملا عن التراث فتترعرع سياسيا وثقافيا ردة فعل انتكاسية وتراجعية تحاول بأساليب مختلفة واستراتيجيات متنوعة الانسلاخ عن حركة التحديث وتعويضها بحركة تجديد السلف الصالح ومحاكاة أنماط تنظيماته الاجتماعية والسياسية.

وفي واقع الأمر، إذا دلّت عودة الفكر الماضوي بقوة في مجتمعاتنا الحالية على شيء فإنها تدل على التوتّر بين نقط الاستهراب التي تميز كل عملية تحديث وبين نقط التجذر التي تشدّ القول والفعل إلى سمات الماضي والأصل.

هكذا إذن لا بد من التأكيد على الذاكرة التي تبقى ركيزة الحاضر والتقاليد لا لأنها حضور الماضي بعد تنقيته وصقله ولإعادة تأسيسه فقط بل وأيضا لأنّ الذاكرة هي استمرار حيوي ومتجدّد للوظائف الثقافية والاجتماعية والحياتية. وقناعتي أن الحداثة لم تكن يوما تقويضا للذاكرة ولا تحطيما للتقاليد، هي بالأساس استخراج الإحداثيات وإعادة صياغتها لتتأقلم مع القسم النيّر والمفتوح من التقاليد والذاكرة حتى تتجاوز ما كان يعوق تطورها ويشدّها إلى التدحرج. وستلعب الفلسفة هنا دورا استراتيجيا في حبك الروابط بين نقط الاستهراب ونقط التجذر. ولعل إعادة تأسيس مهمّتها في وضعنا الحالي يتطلب صياغة تصوّرات جديدة لتلك الروابط ومن ثمّ للتحديث من حيث هو عملية تنويرية تقوم على جدلية العودة والتجاوز وتحدّد التقدم اعتمادا على إستراتيجية الربط بين الاستهراب والتجذر.

ولسنا نغالي القول عندما نؤكّد مرة أخرى أن مجال الفكر

الفلسفي المعاصر قد أصبح اليوم متعدّد التوجّهات دون موضوع محدّد تحديدا كلّيا ونهائيا. وملاحظة الفارابي أن الفلسفة يمكن إعادة نشأتها حسب تطوّرات المعطيات في غاية الأهمّية : يقول الفارابي : «والفلسفة التي هذه صفتها إنّما تأدّت إلينا من اليونانيين عن أفلاطون وعن أرسطوطاليس، و ليس واحد منهما أعطانا الفلسفة دون أن أعطانا مع ذلك الطرق إليها والطرق إلى إنشائها متى اختلّت أو بادت»[11]. فإعادة إنشاء الفلسفة لا يكون بالضرورة في إعادة ما قاله أفلاطون أو أرسطو أو كانط، ولا يكون أيضا من خلال وضع الأنساق وإعادة تشكيل المدارس لأنّ «الفلسفة بالحقيقة» حسب تعبير الفارابي، هي تلك التي تحاول الإجابة نظريا عن مسائل العصر ومشاغل النّاس، و تربط هذه الإجابة بالعقل والعمل والممارسة. فيكون له بالطبع «آلات يستعملها في أفعاله»، ومفاهيم وتصوّرات خصوصيّة عي بالنسبة إليه كالمفاتيح التي قد تؤدّي إلى حلّ بعض إشكاليات العصر. أمّا «الفلسفة البتراء – والفيلسوف الزّور والفيلسوف البهرج والفيلسوف الباطل فهو الذي يشرع في أن يتعلّم العلوم النظريّة من غير أن يكون موطّأ نحوها» بمعنى أن الفيلسوف الحقيقي يكون «بالطبع محبّا للصدق وأهله والعدل وأهله غير جموح ولا يحوج فيما يهواه. وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب، تهون عليه الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك، وأن يكون كبير النّفس عمّا يشين عند النّاس، وأن يكون ورعا سهل الانقياد للخير والعدل (...) وأن يكون قد ربّي على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه... وأن يكون متماسكا بالفضائل التي هي في المشهور فضائل غير مخلّ بالأفعال

11 الفارابي، المرجع السابق فقرة 65

الجميلة التي هي في المشهور جميلة.»[12]

فالفلسفة تعقّل وأخلاق وتعامل مفتوح مع الغير، حتى وأن استهدفت تقويض السّائد والثورة على العادات البائدة، لأنّها في تنظيرها الخاص باليومي وبهذه المسائل لابد أن تقدّم البديل، والبديل في رأيي يكمن في فضيلة الغيريّة والانفتاح على الآخر والعيش سويّا.

لذلك لا يعني التّعقّل استكانة وقبول السائد والاحتماء بالمعهود بل يعني في جانب من جوانبه صمودا ضدّ قوى الإرتكاس ونضالا متواصلا ضدّ مظاهر التحجّر في الفكر والدّغمائية في العقائد لأنّ كلّ تفكير فلسفي هو انفتاح على النّقد والنّضال من أجل تغيير العالم نحو الأفضل أي نحو سعادة البشر. فالفلسفة بتصوّرها العام ومن حيث هي ممارسة فكرية يمكن حصرها في حقول ثلاثة:

- يتمحور تصور الفلسفة أولا وقبل كل شيء في النّظريات الكبرى والأنساق والمذاهب والتيّارات، ونعني بذلك أنها تركيب نسقي متكامل وشمولي يحوم حول قضية كبرى كالوجود والله والإنسان، ولعل الهيغلية تعتبر الفلسفة الأخيرة التي أخذت شكل النسق المتكامل هي الفلسفة، وقد بين الفيلسوف الفرنسي دسنتي أن هيغل هو آخر الفلاسفة الذين دفنوا في أمكنة ولادتهم، فمنذ هيغل أصبحت الفلسفة تتحدد من خلال إعادة النظر في قضاياها ومسارها وفهم تاريخها بأدواتها الخاصة وتصوراتها التي ترعرعت داخلها، وقد حاولنا دراسة هذا التوجه الفلسفي في كتابنا الفلسفة الشريدة وبينا أنه خطاب داخلي جعلها تتغذى من ذاتها حتى الذوبان والنهاية كما ذهبت إلى ذلك الفلسفة التحليلية لفنتغنشتاين والتي انبثقت عن التعبير اللغوي عند رسّل وجورج مور وتحددت عند

12 المرجع السابق ، فقرة 62

موريس شلايك وعند كوابن حيث لم تعد الفلسفة علم الكينونة، ولا علم تاريخ نفسها، بل هي التفكير في ما نقوله ونمارسه، يعني أنها تكمن في القدرة على التعبير عن هذا التفكير الذاتي، فهي أسلوب من أساليب الكلام والخطاب.

لذلك ستكون الفلسفة في حقلها الثاني نظريّات ومواقف واتجاهات من داخل العلوم والممارسات الخطابيّة الأخرى مثل العلوم والإيديولوجيا والدين وداخل الإبداعات المختلفة كالفنون والتكنولوجيا، فهي تفكير لا يتحدّد بموضوع واقعي لأنّ قضاياها غير محدّدة بل تعيش وتترعرع داخل أنساق جاهزة وقد أطلق عليها الفيلسوف الفرنسي ألتوسّير إسم الفلسفة العفويّة لأنّها تهتم بقضايا مختلفة مرتبطة بالتفكير وعناصره ولكنها لم تكتسب الوضوح والدقة والشمول بل كثيرا ما تأتي هذه الفلسفة العفوية في قالب تخمينات عامّة يقوم بها عالم حول عمله العلمي المحدّد موضوعا ومنهجا أو في قالب تصورات لرجل دين أو تخيلات لفنان عن تجربته. ومع ذلك نعتقد أنّ هذه المساءلات العفويّة للفلسفة يمكن أن تكون مدخلا أساسيا للتفكير الفلسفي الذي يريد أن يخرج من بوتقة الخطاب الداخلي فيكون فعلا متجددا بما أنّه كما يقول كانغلام يتغذى في أحيان كثيرة من خارج نفسه.

تكون الفلسفة في حقلها الثالث والأخير محاولات تفكيريّة توضيحيّة وتنويريّة مرتبطة بالمعقوليّة الحاليّة التي ترعرعت في العلوم المختلفة التي فتحت آفاقا متعدّدة في نظرتنا إلى الحياة والطبيعة وأعطت أهميّة أكبر إلى الجزئي وإلى الممكن والصدفة بصفة عامّة كعناصر فعالة لتصورنا للمكان وللزمان بحيث سترتبط هذه الفلسفة بمظاهر الحياة اليوميّة المختلفة والمتنوّعة .

هكذا تتأقلم الفلسفة مع المعاصرة وتتناغم مع إحداثياتها وتجد في مسارها مواضيع تدخّلاتها لأنّ إحداثيات المعاصرة المتمثّلة في تغيّراتها المتواصلة وإقرارها المستمر لتنوّع الثقافات مع محاولاتها المتكرّرة لإرادة المعرفة والتغير والهيمنة قد هيّأت للثورة المعلوماتيّة التي استقطبت بواسطتها جلّ القوى المتواجدة في العالم والتي انبهرت بمشاريع العلوم والتكنولوجيا الحاليّة فقسّمت العالم إلى قسمين: قطب حاضر بإبداعاته العلميّة والفنيّة والفكريّة وبامتلاكه القوّة الضّاربة يتحكمّ في آليات الحرب والسلم كما يشاء وقطب غائب يستهلك ما أبدعه الآخر في أحسن الحالات أن لم يسلم نفسه إلى المنظمات العالميّة لتسوس شؤونه الاقتصاديّة والاجتماعيّة.

وفي حقيقة الأمر، تواصل المعاصرة ما شرعت الحداثة في إرسائه وبنائه من خلال معقوليّة القول والفعل. ولنذكّر هنا باقتضاب جملة هذه المعقوليّات التي قامت عليها الحداثة سابقا ومازالت تقوم عليها الآن المعاصر:

1 - معقولية الفكر العلمي أو المعاقلة أي عقلانيّة واقعيّة التعدّد ودائمة التغير، وقد تبلورت مع الثورة الإبستمولوجيّة للعصر الكلاسيكي أي مع غاليلي وديكارت ولايبنيز ونيوتن وغيرهم من علماء وفلاسفة ذلك العصر، هذه الثورة قد حدثت بعد تراكمات لاكتشافات علمية وتدخلات فلسفية متعدّدة من قبل علماء وفلاسفة ينتمون إلى حضارات مختلفة كالحضارة الهنديّة والحضارة العربيّة. وكانت مهمّتها في العصر الكلاسيكي فصل العلم عن الإيديولوجيات والماورائيّات فجعلت من الرياضيات نموذجا موحّدا تحاكيه كل العلوم وهكذا تواصلت الفلسفة مع هذه الثورة العلميّة.

2 - معقوليّة القول التاريخي من خلال إرادة المعرفة والهيمنة

وقد تحدّد عصر النهضة الأوروبي بإعادة قراءة التاريخ العالمي من خلال وضع الوعي الغربي وعيا مؤسّسا وذلك بالعودة إلى الحضارة اليونانيّة من حيث هي نقطة انطلاق بناء العقل وذلك بالنداء إلى وحدة العالم الغربي.

وتتواصل هذه المعقوليّة بصيغتها المعاصرة لتعيد تركيبة أوربا من خلال انتفاضات البلدان الشرقية وتحدّد العدو في حقل البلاد العربيّة الإسلاميّة عامّة بعدما كان محدّدا في الشيوعيّة. والجدير بالملاحظة أنّ الحضارة العربيّة عندما كانت تسودها العقلانيّة المستنيرة قد أنتجت معقوليّة خاصّة بالقول التّاريخي نجدها واضحة عند المسعودي والبيروني والمقدسي وابن خلدون[13].

3 - معقوليّة القول السياسي من خلال ضبط مجموعة من القيم والنواميس تربط الرئيس بالمرؤوس وتعطي أساسا قانونيّا للواجبات وللحقوق. وقد كان مكيافللي في الحضارة الغربيّة قد حدّد تقنيات الممارسات السلطويّة وقدّم لها بعض القواعد العلميّة الثّابتة التي تفصل الدولة ومؤسّساتها عن المشروعيّة الغيبيّة المتمثّلة آنذاك في جهاز الكنيسة.

والملاحظ هنا أنّ الحداثة في صبغتها السياسية تأخذ أشكالا متعدّدة، فهي تارة تبحث عن سند تشريعي يحدّد القوانين والنواميس والقيم، وتارة أخرى تبحث عن عقلنة آليات الحكم القصوى فتنتج نظاما استبداديا في شكليه الفاشي والهووي، وتارة أخرى تبحث عن شموليّة

13 Fathi Triki. L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique. Tunis. MTE. Publications de l›Université de Tunis. 1991

كلية تتدخل في جميع مظاهر الحياة فتنتج نظاما كليانيا استبداديا عنيفا. إلاّ أنّ فلسفة الحداثة في تنوّعها وانفتاحها ترفض ذالك رفضا باتّا وتبحث عن مقومات الخطاب الديمقراطي المفتوح وتحاول تأسيسه على مبدأ العقل وقيمة التسامح.

4 - معقوليّة الفكر الديني من خلال الاستناد إلى التقنيات الحديثة في قراءة النصوص الدينيّة قراءة تعبّر عن روح العصر وتقتحم كلّ المجالات بما في ذلك ما كان السلف يعتبره محرمات وذلك من أجل المعرفة والبحث والاتعاظ.

هكذا سيكون المقصد الأوّل من الفلسفة المعاصرة في تنوّعها أن تأصّل مجموعة المعقوليّات داخل مجتمعاتنا، لأنّ الخطاب الفلسفي الذي يعتمد التعقّل هو الوحيد القادر على ضمان فكر متأصّل، فكر ناقد مستنير ينفتح به على اليومي وعلى الإنساني حتى يكون التّساكن ممكنا في عالمنا المنشطر.

انطلاقا إذن من أرضية الفلسفة من حيث تمحورها في الفلسفة النسقيّة وفي الفلسفة العفويّة وفي فلسفة التّنوّع ومن العلاقة العضويّة التي ارتأيناها بين فلسفة الّتنوّع والحداثة يمكننا التساؤل بصفة عامّة عن كيفيّات تأقلم الممارسات الفلسفية عندنا لا باعتبار العلاقة الشائكة التي تربطنا بالفلسفة عامّة، بل من خلال تصوّراتنا العامّة فقط. إذ لا يخفى على أحد بأنّ الفلسفة عندنا رهينة تدربنا إيّاها في الثانويات بحيث تكثر عندنا الدراسات المدرسية البيداغوجيّة من ناحية والدراسات التي ترتبط أساسا بتاريخ النظريات والمذاهب والمدارس والأعلام من ناحية أخرى، وهذا هو الوضع العام في تونس على الأقلّ. فعلى الرّغم من أنّ الفلسفة تدرّس في الثانويات من خلال الإشكاليات العامّة والمسأليّات، فهي في

التعليم العالي تدرّس من خلال التاريخ الدقيق للمذاهب والأعلام في ثلثيها والثلث المتبقي ينقسم بين الفلسفة العامّة والمنطق والإبستمولوجيا التي تدرّس هي أيضا من خلال ارتباطها بتاريخ العلوم. ذلك ما أنتج فقرا كبيرا في ربط هموم الفلسفة بهمومنا، بل لعلّ الحديث هنا عن الانفصام بين التفكير الفلسفي ووجودنا ليس فيه مغالاة. وكأنّي بالمدرسة التونسية لا تعير اهتماما إلاّ للحقل الأوّل المذكور آنفا وأعني بالفلسفة من حيث هي أنساق كبرى. هذا التشديد على الدراسات الأفلاطونية أو الأرسطية أو الديكارتية وغيرها قد أدّى إلى وضع غير منتظر، فقد تكوّنت فئة من المفكّرين قاموا بربط الفكر الفلسفي بواقعنا من خلال ما أسميته بالفلسفة العفويّة أي انطلاقا لا من الممارسة الفلسفية في حد ذاتها بل من خارج الفلسفة، من التاريخ مثلا عندما قام هشام جعيّط ببلورة فكر «الإسلامية» وعلاقاتها المتنوعة بماضينا أوّلا وبحاضرنا من خلال علاقتنا بأوربّا خاصّة، ومن علم الاجتماع أيضا عندما حاول عبد الوهاب بوحديبة تحليل ظاهرة الجنسانية في الإسلام ومن العلوم مثلا عندما حاول محمد بن أحمد أن يتحدث عن وجوب انفتاحنا على العقل العلمي المعاصر لنا. أمّا حقل فلسفة التّنوّع، فهو مازال لم يتحدّد بعد بمرتكزاته ومعطياته.

واعتقادي أن فلسفة التّنوّع إذا ما ارتبطت بوجودنا ومصيرنا ستنمّي فينا الوعي النّظري بضرورة غزو مفهوم المعاصرة لا لتحديد مكوّناته واستدلاله وأنماط عمله في ميادين الفكر والعمل بل وأيضا لربطه بمميّزات مجتمعاتنا بمختلف تشكيلاتها، لعلّ ذلك يثير فينا شيئا من القلق حتى نسعى إلى سدّ فراغ مازال يميّز حضورنا في العالم وكأنّه حضور العدم. فالحداثة مصيرنا وعلينا فتح كياننا على تاريخيّتنا لا من

حيث أنها تربط حاضرنا بجذورنا وبالحضارات التي تعاقبت علينا فقط، بل وأيضا من حيث هي انفتاح على الإقبال والمصير، لهذا فنحن لم نعد بحاجة إلى تأصيل كياننا بقدر ما نحن بحاجة إلى فتحه على المعاصرة وعلى مساراتها في تمظهرات الفكر العالمي، ذلك يعني أن نخرج من الارتكاس ومن الوقوف على الأطلال ومن البكاء على الماضي وأن نعانق الحياة.

الفصل الثّاني

المجال الفلسفي

كنّا قد بيّنّا في أبحاثنا السابقة[14] أنّ التفكير الفلسفي عامة سيتأقلم حتما مع تمظهرات العلوم وتطوّرها ومع تعدّد التّعابير البشرية واختلافها. وقد كنّا نعني بذلك أنّ مقصد الفكر الفلسفي سيتعيّن في عملية تشخيص الواقع المعيش ومعالجته وبيان خصائصه ومميّزاته وذلك «لتحسين ذلك الجزء من العالم الذي مازال قابلا للتغيير» حسب تعبير نيتشه.

سنحاول في هذا الفصل أن نحدّد من خلال تلك المعطيات مجال الفلسفة الخاصّ بممارساتها المختلفة، في عصر هيمنت عليه تمظهرات العنف بأشكاله المتعدّدة تلك التي أفرزت شيئا فشيئا غلبة قانون الغاب.

14 انظر كتابنا «الفلسفة الشريدة»، مركز الإنماء القومي ببيروت وانظر كتابنا «قراءات في فلسفة التنوع»، الدار العربية للكتاب تونس ليبيا.

عندما حلّل الفيلسوف الألماني هسّرل في أوائل القرن الماضي أزمة الوجود الأوربي[15] خرج بالنتيجة القائلة بوجود مخرجين من هذه الأزمة: «فإمّا انحطاط أوربا التي ستصبح غريبة عن توجّه الحياة العقلي فيها» ويعني بذلك انحدارها في سياسة كراهية الغير على المستوي الرّوحي وفي الممارسات الهمجية العنيفة. «وإمّا نهضة أوربا من خلال الرّوح الفلسفية نتيجة نضال العقل البطولي الذي سيتجاوز نهائيا تلك الحيوانية». كلّ ذلك يعني أنّه لا بد من مقاومة علاقات الغلبة والغطرسة والقوّة الغاشمة التي تصبغ حياة الإنسان الحيوانية الطبيعية والتي نجدها حاضرة وفعّالة في فترات سياسيّة معيّنة كسياسة الإمبراطوريّة الرّومانية التي أحرقت قرطاج ودمّرتها أو قريبا منّا سياسة فرنكو الذي دمّر مدينة غرنيكا في أسبانيا في أواسط القرن الماضي أو ما قام به النّازيّون أثناء الحرب العالمية الثانية أو ما نشاهده اليوم من مجازر لا تكاد تحصى تقوم بها إسرائيل من دون أن يتحرك ساكن من سواكن العالم وآخرها مجزرة قانا يوم 29 جويلية 2006 حيث دُمّرت قرية قانا وقتل نساؤها وأطفالها.

وتكون هذه المقاومة ضدّ الهمجية والبربرية حسب هسّرل بغرس روح الفلسفة في المجتمعات المتحضّرة التي تريد بلوغ مرحلة الكونيّة إذ ليس ثمّة مجال للشك في ضرورة التفكير الفلسفي الخاص بأمّة أرادت أن تطوّر نمط حياتها نحو مزيد من الإنسانيّة والتّعامل الحضاري مع الآخر. فقد ربط هسّرل «الهمجية» والحقد والكراهية بغياب الفكر الفسلفي المبني على العلوم والمعرفة والعقل. فالانحدار نحو العنف ونحو

15إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت

التعامل العاطفي الطبيعي والحيواني مع الآخر بفعل الغطرسة والقوة أو التزمّت والتعصّب لهوية معينة، أو لاعتقاد معين أو لقناعة سياسية واجتماعية محدّدة هو نتيجة حتمية لأزمة العلم والمعرفة عندما يصبح العقل آلة وتقنية نستعمله لحاجيات حياتية ضيّقة فقط أو عندما يغيب العقل تماما في معاملاتنا وفي تشكّل حياتنا الفكرية والمادّية.

فاستعمال العقل المادّي المجزّأ يُحدث أزمة شديدة قد تصل إلى حالة الانفصام في تنميط الحياة. فالحداثة العلميّة مثلا تلك التي أصبحت تصبغ حياتنا في عالمنا العربي طريفة في كنهها لأنّها تقبل استعمال العقل الأدواتي في الضرورات الحياتية ولكنها ترفض أن يكون هذا الاستعمال كلّيا في نمط تفكيرنا اجتماعا وسياسة وثقافة لأنّه مازالت تهيمن علينا تعابير الوجدانية والأمزجة الغضبيّة فعلاقتنا مع الحياة مزدوجة : نستعمل بدون إشكال مستتبعات التقنية المتطورة ولكنّا ندبّر شؤوننا في المنزل أو المدينة أو المجتمع والأمّة بكثير من الوجدان والانفعالات وبقليل من العقل والتعقّل بعيدين كل البعد أحيانا عن متطلبات الحياة العصرية.

قد ينتج استعمال العقل المادي المجزأ انحطاطا -وقد ننتبه إليه في الحين- نحو الحيوانية والتطرّف واستعمال العنف الشديد دون توجّه محدد ومن دون معنى، لأنّ هذا الانحدار كما يقول هسّرل لن يكون توجّهه إلا نحو الكراهية والحقد. فالمجال الفلسفي الأول يتحدد في مقاومة عودة الإنسان إلى طبيعته الحيوانية المتوحشة، إذ بواسطة التفكير المنظّم وبواسطة شحذ الأدلة لتدبير شؤونه، سيعطي الإنسان توجّها «إنسانيا» لأعماله وأهدافه وسيقترب بذلك نحو ما نسميه بالتّعقلية التي تكون

أساس كل كونية ممكنة.

فهل يعني ذلك أنّ «الثقافة» هي مجال العمل الفلسفي الأمثل حاليا؟ لعله من الضروري التذكير هنا، كما بينا في الفصل السابق بأنّ الفكر الفلسفي قد تخلى بعد هيغل عن إنتاج المذاهب والأنساق، فقد تخلى عن تأسيس المدارس الكبرى والأطروحات النهائية. وأضحى التفلسف عندئذ يحتفي بكل لون من ألوان التفكير البشري فيحتفي بالتعابير المتعددة وبالنظريات المختلفة والمقاربات المتنوعة مناهضا بذلك كل انغلاق فكري وكل محاولة لطمس حرية الممارسات التعبيرية سواء كانت علمية أو فنية أو تفكيرية عامة.

ولا نعني بذلك طبعا أنّ الفلسفة قد فشلت في مهمتها، ولا نعني أنها ماتت وانقرضت مع تطوّر العلوم والتّقنية. يبدو لنا، بالعكس من ذلك، أنّ الفلسفة لا تستطيع أن تكون علم العلوم في عصر أصبحت فيه السّلطة بأشكالها المتعدّدة، وتمظهراتها المختلفة، مرهقة وعنيفة كما تغيّرت فيه مفاهيمها العلمية، ونظرياتنا الاجتماعية، وآراؤنا الفلسفية. ستتماشى الفلسفة حتما مع تطّور النّسبيّة الفيزيائية، والتعدّدية، لتأخذ بعين الاعتبار اختلافات العالم الطبيعي، وتغيّراته المتواصلة وفي الآن نفسه ستتحدّد مهمّتها الإيديولوجية في الصّمود والمقاومة وفي التشهير بخنق التفكير، وطمس الحرّيات، وذلك لتوضيح المعالم، والسّبل.

هكذا إذن يتحدّد هدف الفلسفة الآن في التدخل معرفيا وانطولوجيا في المعلومات والأفكار المتواجدة، ووصلها بعضها ببعض، وتنسيقها، وتكوين الخطابات المختلفة، لتتدخّل في العلوم العديدة، والممارسات الفنّية، والاعتقادات الدّينية، والأعمال الاجتماعية، والسياسية، لتوضّح وتحدّد المفاهيم والمناهج، وتكشف الحدود للمناطق

العلميّة، والإيديولوجية...

ولكنها بممارساتها تلك تدافع عن حرّيّة التفكير المطلق، موضوعا وتعبيرا، وتدافع عن حرّية الإبداع لأنّها تضمن لك أن تفكر بوجه آخر، كما تدافع عن حقّ الشعور الإنساني في التعبير عن ذاته وبذاته، بعيدا عن التّزمّت ، لا في الفلسفة والفن فقط بل وأيضا في كل مجالات التعبير. وبذلك ستضمن لنا التّخلّي نهائيا عن معقولية العقل الموّحد، وإقرار النّقد البنّاء...

السؤال الفلسفي الذي لابد أن نطرحه في هذا المستوى من البحث عندما نحاول ربط المجال الفلسفي بالعالم يتمثل في معرفة طبيعة التحولات العويصة والمختلفة والجذرية التي أثرت في الآن نفسه في الإنسان وعلى محيطه فغيرت طرق مواصلاته ونمط تفكيره كما أحدثت هزّات شديدة في نظرتنا للعمل والسلطة والقيم والمعاملات والعلاقات البشرية. يبدو أنّ عوامل هذه التغيرات مرتبطة ارتباطا شديدا ببنية سلوكياتنا التفكيرية والاجتماعية على حدّ سواء. إذ أنّها قد كانت متمركزة حول مراكز معروفة ومحددة، لها وظائفها ونمط عملها، فيمكن أن تكون هذه المراكز سياسية: كالدولة أو الحزب، ويمكن أن تكون اقتصادية كالمؤسسة ذات الإدارة العامة، ويمكن أن تكون اجتماعية كالعائلة أو الطبقة. فقد كان المركز هو الوحيد مبعث القرارات وسبب التغيرات والإحداثات وله وحده تعود كل المرجعيات، بل يمكن أن نرتب هذه المراكز ترتيبا تفاضليا حسب معطيات متعددة فقد كانت المركزية إذن هي دعامة نظام العيش والتعايش اجتماعا وسياسة وتفكيرا.

أما الآن فقد بدأت تتغير منزلة فكرة المركز في أنحاء كثيرة من العالم بظهور طريقة جديدة خاصة بالتواصل مثل الشبكات والنواتات

المتعددة والمترابطة التي تعمل بواسطة قنوات اتصال على طريقة الإعلامية. فالبلدان الأوربية توحّدت الآن لا بواسطة إيجاد مركز لها، بل بتكوين نواتات متعدّدة في أمكنة متعددة من اوربا. كذلك الشأن بالنسبة إلى الوضعية المالية في العالم فأسواقها المالية هي الآن بمثابة روابط متشابكة ومتعددة في العالم تتفاعل باستمرار. أما بالنسبة إلى الإعلام فالإرتباطات الفضائية والمحطات التلفزية المختلفة قضت على مركزية الإعلام داخليا وخارجيا وبدأت تحرّر المعلومة التي أصبحت في متناول الجميع والغباء هو الذي يحدو ببعض الأنظمة في العالم العربي أن تسلّط الرقابة عليها. ولعلّ نقطة البداية في هذه الظاهرة الجديدة تتمثل في الثورة الإعلامية الهائلة التي غيرت مجرى حياتنا اليومية فاتصلت بأعمالنا كلها تقريبا وطوّرت الترابط بواسطة الانترنات والفضائيات والهاتف المحمول بصفة مباشرة وآنية.

وما يهمنا هنا أنّ تصوّراتنا المختلفة هي أيضا قد فقدت مركزيتها، فلم نعد نفكر الآن من خلال مرجعية مركزية، لم نعد نفكر مثلا مع ماركس أو ضدّه، ولم نعد نبني مراحل تخمينات بعلاقة متينة مع أنساق فلسفية واتجاهات مذهبية. لقد أصبح تفكيرنا يكاد يكون مؤقتا يتأقلم مع سرعة التغيرات وسرعة إحداث الشّبكات والنّواتات التّرابطية وسرعة حلّها، فالمعارف قد أصبحت اليوم تتراكم بشدّة وتتغير بشدّة، وأصبحت المعلومة في حدّ ذاتها موجودة داخل ارتباطات متعدّدة لشبكات مختلفة، فيصعب فهمها وتحليلها رغم أنّها أصبحت من معطيات الحياة العامة، يكفي أن نستعمل الحاسوب لنصل إليها بصفة مستمرة، بل لنحصل على المعلومات الخاصة بالثقافات المتنوعة في العالم وعلى الإنتاجات الفكرية والفينة التي أصبحت متوفرة بصفة مذهلة، في تناغم

بين الصورة والصوت، تأتيك المعلومات في لحظة تكوّنها فما تكاد تحملها إلاّ وقد أتت معلومة أخرى لتحلّ محلّها.

أمام هذه الوضعية الجديدة للعالم برزت محاولات عديدة لإعادة بناء المركز من جديد: مبدأ التنوّع قد يقضي شيئا فشيئا على الرّأسمالية باعتبارها النمط الاقتصادي الذي يهيمن بعد سقوط الشيوعية، وقد يضرّ أيضا بمصالح الإمبريالية التي تكوّنت وترعرعت من خلال «الدولة القومية» ذات السيادة المطلقة وصاحبة المؤسسات العنيفة المدمّرة. فلا مجال بالنسبة إليها لانتشار الأسلحة النووية، ولا مجال لتطوّر التكنولوجيا الإبداعية في العالم، بل لا مجال لتكوّن الشبكات الترابطية بين الأفراد والمجتمعات. فالمركز أساسي بالنسبة للإمبريالية لأنّه قد كان تأسيسيا لها ولعل احتلال العراق حاليا ومحاولة إعادة تنظيم الشرق الأوسط ومحاولة منع إيران من التحصل على تقنيات تخصيب الأورانيوم من قبل أمريكا وحلفائها يدخل ضمن البحث عن تمركز إمبريالي جديد في العالم يتحكّم لا في الخيرات الطبيعية فقط، بل وأيضا في تكوّن هذه الرابطات في المجال التكنولوجي والعلمي والثقافي حتى تكون الهيمنة مطلقة، وتنوّع العلاقات والقرارات مستحيلا.

ولنا أن نتساءل هل يعني ضياع المركز في الفكر والعمل أنّ الحريات الفردية ستتطور أكثر وستأخذ بعدا غير منتظر؟

إنّ التعمق في مستتبعات إعادة صياغة المركز أي ما سميناه بالشبكات الترابطية المتعددة التي قد فتحت مجالات أكبر لفائدة فكرة التنوع يؤدي إلى إقرار ظاهرتين متناقضتين : ظاهرة بروز الفرد و الفردانية في المجتمع من حيث إنّه أصبح أكثر تحررا من آليات المجتمع ومقتضياته، بل أصبح في المجتمعات الغربية يملي أحيانا قيمه ومواقفه

ويغير سلوكيات المجموعة تجاهه فيظهر ذلك بجلاء مثلا في السلوكيات الجنسية وفي إقرار أولية الجسد وأهميته وفي استقلالية الفرد عن العائلة، وفرض نمط عيش قد تخرج عن المعتاد.

ولكن ذلك قد يؤدي إلى ظاهرة ثانية تتمثل في ارتباط الفرد بشبكة معينة قد تتحكم كما بينا في كل اختياراته وقراراته وطريقة عيشه عن شعور أو عن غير شعور. فالأدهى من ذلك أنّ الفرد قد يجد نفسه عن اختيار أو بالصدفة داخل شبكة علاقات تتحكم فيها قوى هدامة كشبكات المافيا مثلا أو شبكات الإرهاب، أو شبكات التجسس الدولية وغيرها والتي ستنتهز فرصة تفجر المركز لتفرض سلطتها على الفرد والمجتمع حتى أنّ السلطة في كثير من بلدان العالم أصبحت محاذية للسلطة المافوية التي قد تتغلّب عليها لتتحكّم في دواليب الدولة وتلابيب المجتمع.

فهل يعني ذلك أنّ الإنسانية قد عادت إلى «الغاب» بقوانينه وبشدة تنوعه ؟ فمشهد العالم العام اليومي يبيّن تطوّر سياسة القهر واقتصاد السوق العشوائية التي فيها يتم التسوق لا بالسّلع العاديّة فقط بل وأيضا بالمخدّرات، وبالأعضاء البشريّة، وبالنّساء والأطفال، بل في العالم دول تقوم اقتصادياتها وتنتعش بالحركية السوقية الموازيّة. ونفس المشهد يبيّن لنا كيف تتطور رقاع الفقر في خارطة العالم : بلدان عديدة قد انهارت قواها فتركها العالم إلى الفقر والأمراض تعبث بسكانها كبعض بلدان قارة إفريقيا التي تعيش اليوم تخلفا تكنولوجيا كبيرا بجانب الويلات التي تعيشها مثل التصفيات العرقية والجوع والأمراض الفتاكة.

يمكن اعتبار الفيلسوف الفرنسي جيل دلوز من أهم الفلاسفة الذين انتبهوا إلى هذا المجال الفلسفي الجديد بحيث قد قام بالتفكير

فلسفيا في الحركة التغيّرية الهائلة التي قد هدّم معالم المركز والفيلسوف بالنسبة إليه هو الذي يفجر بفكره الإبداع الحركي المتواصل.

فنحن نعرف أنّ فلسفته قد قامت على مفهوم الاختلاف الذي قد حلّ أركانه ومستتبعاته في كتابين صدرا في الستّينات وهما: الاختلاف والمعاودة[16] ومن منطق المعنى[17] وحاول تطبيقه في كتب متعددة داخل تعبيرات ومناطق فكرية متنوعة كالرسم والآداب والشعر والفلسفة والسينما والسياسة والأخلاق والتاريخ وغيرها. فجاءت فلسفته حاملة لنهج جديد يجعل من الفكر حركية متواصلة خاصة بالاختلاف، فتخرج بذلك عن طابع الفلسفة الرسمية الثبوتي ، أي تلك التي تدرس في الجامعات والمدارس والتي تقوم دائما حول مركز مضبوط ومعين. ففلسفته رحيلة وشريدة لا تعترف بموطن خاص ولا بمقر محدد، فيها تتحرر الأفكار والخيالات الهائمة والرغبات والإبداعات وتتفجر التعابير الإنسانية المختلفة والتجارب الجمالية والممارسات الخطابية.

عندما نقول فلسفة شريدة فإنّنا نؤكد ضياع مركزية الذات مثلا ، تلك التي قد جعلت منها الفلسفة الكلاسيكية محور الوجود والفكر. فدولوز لا يعتبرها مصدر الأفكار والقرارات والأعمال بل يرى أنّها تدخل ضمن تعددية التمظهر لا تكون وحدتها إلا في صيرورتها من حيث هي ذات في ذات الإقبال المتصلة بالممارسات.

فقد قام دولوز اعتمادا على فلسفة نيتشه بتطوير فلسفة الصيرورة في بعدها الجمالي حيث أعطى للإبداع حركية متواصلة، وفي

16 .Gilles Deleuze. Différence et répétition. Puf. Paris 1986

17 .Gilles Deleuze. Logique du sens. Minuit. Paris 1969

بعدها الأخلاقي حيث أعطى للقيم بعدا تحوليا غير سكوني، وفي بعدها السيكولوجي حيث أعطى للرغبة قدرة للعطاء والإنتاج بعدما كانت تعتبر نتيجة نقص وحرمان. فالصيرورة مفهوم محوري في فلسفة دولوز. والفلسفة هي صيرورة مفهومية متواصلة، والفن أيضا هو صيرورة الإحساس ولذلك سيكون الفكر بصفة عامة محاولة للتموضع في حقل السيلان واندفاق المعاني وتركيباتها المعددة وتوزيعاتها ورابطاتها المتكاثرة.

فالصيرورة تعبير واقعي يقوم بواسطته دولوز بإقحام «الحياة» في الفلسفة والفن، بقواها الشديدة وبحركيتها المتواصلة. فقد حرّر الفكر من التمركز العضوي وأصبح يعمل من خلال محاور واتجاهات وحركات وتغيير الأمكنة والهجر والانتقال باستقلال كامل عن هيمنة فكرة التمركز.

هكذا تكون الصيرورة هي تعبير الفلسفة الشريدة الأمثل تلك التي لا تتحمّل أية كلّيانية ممكنة، بل يرى فيها دولوز تجاوزا لما يسمّيه على منوال هسّرل «بمرض التعالي الأوربي»[18] نحو حركية متواصلة للمعنى ومفتوحة على الهوامش وثائرة على المركز.

على أنّنا قد نجد أيضا هذا التقويض الفكري لمركزية المعنى في فلسفة جاك درّيدا التفكيكية التي تهتم لا محالة بالبحث عن المعني ولكن ذلك يكون خارج مركزية العقل الصارم في الصبغة التي أصبح عليها ضمن معطيات ما بعد الحداثة.

لقد أكد جاك دريدا مرات عديدة أنّ فلسفته هي في ذاتها محاولة لفهم العقلانية الجديدة التي أنّتجتها علوم العصر وطوّرتها فلسفات

18 Gilles Deleuze et Félix Guattari. Mille Plateaux. Paris. Minuit. Paris 1980

القرن العشرين تلك الفلسفات المتأثرة شديدة التأثر بالهيجيلية وبالمادية الماركسية وبالفلسفة النتشوية وبفلسفة اللاوعي الفرويدية بحيث سيلعب هنا دريدا دور المفكر الذي يبحث بوسائل فلسفية جديدة عن المعني اللامركزي فيسير بذلك في نفس الطريق الذي سار فيه فلاسفة القرن العشرين مثل هيدغير ومرلوبنتي وغاستون باشلار وميشال فوكو وغيرهم.

لقد ولد جاك دريدا في الجزائر وعاش شبابه كله تقريبا فيها ثم انتقل إلى باريس لإتمام دراسته العليا. وقد كان عرضة لعنصرية الاستعماريين الفرنسيين آنذاك وأطرد من معهد الفرنسيين لأنّه يهودي الأصل فأتمم دراسته الثانوية في المدارس المختلطة مع الجزائريين المسلمين. وقد أثّر ذلك في مسيرته وفلسفته حتى أنّ بعض الباحثين في انجلترا وفي الجامعات الأمريكية وضعوا فرضية الفلسفة ما بعد الاستعمار التي في اتّصالها بفلسفة المركز قد أدخلت معطيات جديدة غيّرت بها سبل التفكير وأحدثت طرافة في منهجية تناول القضايا الفلسفية على غرار الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير الذي ولد وترعرع هو أيضا بالجزائر ومن قبله ألبير كامي وهو أيضا جزائري الأصل.

فانتماءاتنا الثقافية والفلسفية والعقدية تكون دائما وأبدا حيوية في نمط تفكيرنا وأبحاثنا وإبداعاتنا. فلا غرابة إذن أن يؤثر وضع دريدا البيئي وتكوينه وانتمائه المزدوج إلى الحضارتين الغربية والشرقية في نمط تفكيره الفلسفي.

ومفهوم التفكيك قد نجد له ما يشبهه في أفكار عديدة وفي أديان عديدة تنتمي إلى الحضارتين. إلا أنّنا إذا أردنا أن نجد له جذرا صلبا فعلينا بالعودة إلى النقدية النتشوية وإلى جنيولوجيا الأعماق في فلسفة

اللاوعي الفرويدية وإلى الفلسفة الماركسية الأولى والمتّسمة بالتقويضية.

والملاحظ هنا أنّ فكرة ما بعد الحداثة أنتجتها معطيات الحضارة الغربية المتطورة على الصعيد التكنولوجي والاقتصادي من ناحية وأثبتتها فلسفات النقد (ماركس، نيتشه، وفرويد) على الصعيد الفكري العام من ناحية أخري.

وليس ثمة من شك أنّ جاك دريدا قد وضع موضع النقد فكرة الحقيقة المطلقة والمنتزعة وحاول تحرير المعنى مثله مثل فلاسفة ما بعد الحداثة ونخص بالذكر منهم فيلسوف الأركيولوجية ميشال فوكو و فيلسوف ما بعد الحداثة جان فرنسوا ليوتارد و فيلسوف الإختلاف جيل دولوز الذي قد حللنا بعض جوانب فلسفته.

لقد أكدنا في الفصل السابق على التوجه الجديد للفلسفة التي في كنهها ومسارها لا تكون مجدية إلا إذا فتحت آفاق الفكر نحو النقد الجذري وتجاوزت حدود الظنون والأفكار السائدة. فبدون حركية النقد والتقويض والتشهير والتهديم لا يمكن للفلسفة أن تكون فعالة ومبدعة.

فمهمة القول والكتابة تتمثل عند جاك دريدا في إظهار ما غاب عن الأنظار وعن المفكر فيه وفي أن نفكر في الآخر من حيث هو آخر وفي الحدود المتوازية بين الأشياء. فالتفكير عنده هو أيضا تفكير الاختلاف والغيرية مثله مثل جيل دولوز سابق الذكر بما أنّه يضعنا أمام كثرة المعاني وتشعب الآثار. تكمن القضية هنا في أنّ الهوية المبدئية أو ما يسميه الفارابي" الهوهوّ لا يمكن أن تخلق تفكيرا متجددا طريفا لأنّها ستكون معاودة مملة لما كان ولما كنا نفكر فيه، بينما سيكون الاختلاف مفجّرا للممكن وسيطرح أمامنا إشكاليات مقلقة تحرّك فينا حب المعرفة والإطلاع والتحقيق والبحث.

وعندما دافعت في كل مؤلفاتي عن فلسفة التنوع فقد كان همي أن لا نحبس ذهننا في السائد والمعاودة والهوهو وأن نفجر قابلية عقلنا لممارسة الاختلاف والنقد حتى نعالج قضايانا بفكر متحرر ومتنوّر ولا ننقاد إلى الأمر المقضي من خلال معاودة الأطروحات الماضية بدون خلق وإبداع.

لقد زعزعت فكرة الاختلاف والغيرية أركان المعقولية الغربية التي تناولتها بالبحث في أعمالي السابقة. لأنّ المعقولية الغربية قد حددت المعنى في التعالي وجعلت من التعالي حركة مشدودة نحو إقرار الوحدة النهائية الخالدة التي قد تسكن الحقيقة الثابتة المطلقة التي عليها قد قامت هذه المعقولية وبنت تمظهراتها المختلفة.

فقد بين مثلا الفيلسوف الألماني يورغن هبرماس أنّ بناء هذه الوحدة المتعالية ضروري لإعادة صياغة مركزية فكرة الغرب ويعني بذلك هيمنة الغرب على بقية الحضارات باعتبار أنّ الغرب بالنسبة إليه هو الضامن المطلق للكونية. أما إذا تعددت المعاني وانفتحت على الثقافات المختلفة فإنّ فكرة الغرب ستضمحل شيئا فشيئا وبالتالي سيفقد الغرب سيادته وهيمنته.

هكذا يمكننا القول إنّ الوجهة الإيجابية الثورية للفلسفة التفكيكية لجاك دريدا تكمن في أنّها تعطي للغيرية أرضية صلبة لتتدخل في إعادة صياغة كونية جديدة للإنسانية لا تقوم على هيمنة الغرب، بل على مفهوم الضيافة[19] وقواعدها التي ستعطي إلى العلاقة التي تربطني بالآخر صبغة تساميه منفتحة يتم فيها احترام متبادل للهويات وللمعتقدات وللمآرب والطموحات.

19 نجد ذلك واضحا في كتابه عن الضيافة Jacques Derrida. De l'hospitalité. Paris 1997.

وما يهمّنا هنا هو أنّ التفكيكية قد ساهمت أيّما إسهام في تفتيت فكرة المركز من خلال تقويض إطلاقية الحقيقة ومن خلال إقرار ضرورة التعدد والاختلاف والانفتاح على الغير حسب قاعدة الضيافة.

كذلك الشأن بالنسبة إلى ميشال فوكو الذي أعطى قيمة أكبر للهامشي وفضح آليات التمركز المبنية على العنف الجسدي والمعنوي.

لقد بينا أعلاه كيف أنّ الفلسفة الحالية تتسم بنقدها اللاذع لكل تمركز ولكل محاولة لبناء مرجعية موحدة وممركزة للفلسفة، كما تتسم برفضها القاطع لأيديولوجيا الثنائيات التركيبية التي تحبس الفكر داخلها وتضيق عليه الخناق. لذلك لا بد لها أن تعيد الاعتبار إلى الهامش من حيث هو الذي يستطيع التقليل من وهم أهمية المركز. ولعلنا نستطيع بحق أن ننعت فلسفة ما بعد الحداثة بفلسفة الهامش.

والسؤال المطروح في هذا المستوى من البحث يتمثل في أنّ غياب المركز الذي يؤدي حتما إلى غياب المرجع قد يضفي نوعا من العدمية على نمط الحياة ونوعا من الرّيبية على منهجية التفكير.

لا يخصّ الأمر هنا ضرورة أخلاقيات التعامل. وفلسفة ميشال فوكو الأخيرة قد أكدت على ذلك بوضوح شديد. ولكن ما هو مرفوض عند فلاسفة ما بعد الحداثة هو أن تتحول الأخلاقية إلى نسق واحد محدّد لكل أعمالنا وتفكيرنا بحيث نعود من حيث لا نشعر إلى ميتافيزيقيّة المركز والمطلق. وفي حقيقة الأمر ليس هناك عند ميشال فوكو إلغاء للعقل كما يدعي البعض وليس هناك لجوء لما هو غير معقول ولا للجنون ولا لسيادة الغرائز والعواطف. وليس هناك تهديم للنظام والتنظيم، بل هناك تشهير بالهيمنة المظلقة التي حاول بواسطتها منظرو الفلسفة اليومية كما يحلو لميشال فوكو أن يعبر بها أن يؤقلموا العقل مع مطامحهم ومصالحهم

حتى يتسنى لهم – وهم ضعفاء حسب نيتشه – بأكاذيبهم الملفقة أن يهيمنوا على العالم بواسطة زعمهم للوحدة الصماء للإنسانية.

هكذا يجب إعادة صياغة مفهوم الإنسان وإنتاج فكرة أخرى مغايرة عنه فهو يحيى ويعيش حضارته وثقافته بكل جوارحه ورغباته ووجدانه وعواطفه وعقله وجسده ولكن بدون أن يجعل المعرفة هي التي تتحكم في هذه التمظهرات لحياته.

ولعلّ ميشال فوكو عندما نقد النظام وفكك تمفصلات السلطة حاول أن يعود إلى مسألة الذات بالبحث فيضعها تحت المجهر ليتحقق من خلفياتها ونمط تكونها ونمط توظيفها في الفكر الفلسفي المعاصر. ففوكو يعتبر أنّ عمله البحثي لا يمكن حصره في تحليل الظاهرات السلطوية وإرساء قواعد لها. فالمهم بالنسبة إليه هو دراسة أنماط التذويت[20] للكائن البشري في الثقافة الغربية من خلال تحول الفرد إلى شخص له حقوقه في مجتمع معين على مستويات ثلاثة:

1 – فقد حاول ميشال فوكو – في القسم الأول من أعماله العلمية – من خلال دراسة تمظهرات التاريخ الطبيعي والتاريخ البشري (علم الأحياء) تحليل مختلف « طرق البحث التي تسعى إلى بلوغ المركز – مركز العلم –في توضيح الذات المتكلمة(في فقه اللغة واللسانيات مثلا داخل كتابه الكلمات والأشياء)وفي توضيح الذات المنتجة (في الاقتصاد).

2 -كذلك قام ميشال فوكو- في القسم الثاني من أعماله – بدراسة توضيع الذات في الممارسات الاستبعادية المميزة بين الذوات. فالذات مقسمة داخل ذاتها وفي المجتمع حيث أنّ الحداثة قد قامت على إحداث شروخ عميقة بين السوي واللاسوي بين المجنون والإنسان العاقل،

20 Les modes de subjectivation

بين المريض والمعافى، بين المجرم والمواطن النزيه.

3 - وقد حاول فوكو في المرحلة الثالثة والأخيرة من حياته أن يدرس تموضع الذات في الجنسانية داخل الحضارة الغربية بحيث أنّه سيكتشف المرء داخله ذاتا للجنسانية إن صح التعبير. وقد اقترح قيام أخلاقيا ت جديدة تقوم على الإنهمام بالذات والانفتاح على الآخر في الآن نفسه.

فيمكن القول إذن إنّ فلسفة ميشال فوكو هي قبل كل شيء فلسفة الذات المرتبطة بمجموعة الآليات السلطوية المختلفة داخل الحضارة الغربية.

فالمعقولية الغربية - حسب ميشال فوكو - مرتبطة بتقنيات القمع السلطوي الذي ما انفك يموضع الذات داخل الممارسات المعرفية وفي الممارسات الاستبعادية التّقسيمية وفي الممارسات الجنسانية.

ويتساءل فوكو قائلا « هل ينبغي محاكمة العقل؟» فيجيب حالا بأ نّه « لا شيء أعقم من ذلك »[21] . بل يجب اعتماد طريقة أخرى غير الإدانة والمحاكمة وهي طريقة أركيولوجية جنيولوجية تبحث في تحت تربة الظواهر السلطوية محللة السياق والتمفصلات في عدة ميادين وتجارب مختلفة، كالجنون والمرض والموت والجريمة والجنس وغيرها.

ولكن فلسفة فوكو - حسب رأينا - لا تبقي حبيسة المجال العلمي لهذه الأركيولوجية ، بل تتجاوز ذلك لتصبح فلسفة المقاومة لأنّ المقاومة هي التي تكون حسب ميشال فوكو حافزا كيمياويا يسمح بتوضيح العلاقات السلطوية وبتبيين موضع اندراجها واكتشاف نقاط ارتكازها

21 انظر كتاب «ميشال فوكو مسيرة فلسفية» وهو من تأليف أوبير درفوس و بول رابينوف وترجمه إلى العربية جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القومي ببيروت.

والطرائق التي تستخدمها.

فالمهم لا يكمن في دراسة عقلانية السلطة وجوهرها وماهيتها بل المهم هو تحليل علاقات السلطة من خلال تجابه الاستراتيجيات وأشكال المقاومة لتفكيك هذه الاستراتيجيات وفضحها والتشهير بها. لذلك تكون هذه الفلسفة هي نضال ضد كل ما لا يقبل. فهي نضال يؤكد الحق في الاختلافات لكل فرد في أي مجتمع كان ولكنّه من ناحية أخري لا يعتبر هذا الحق هو انعزال عن الآخر، بل هو حق مع الغير من أجل تعايش حر. ذلك ما سميته في أعمالي بفلسفة التآنس. وهي أيضا نضال ضد السلطة المرتبطة بالمعرفة والمشرعة للكفاءة والتي تعتمد الكذب والتحريف والخداع وتجعل من الحقيقة خلودا وثباتا لا يمكن زعزعتها. فالمهم هو فضح استعمال السلطة للمعرفة وطرق الهيمنة عليها. وهي أخيرا نضال ضد انحباس الأنا في المجرد. فنحن نعيش ونحيا، نحس ونتألم لذلك يجب التشهير بالممارسات العنيفة للسلطة اجتماعا واقتصادا وأيديولوجية ولاسيما التحقيق الإداري والتكنولوجي المحدد لهويتنا. وبكلمة واحدة تكون فلسفة فوكو هي نضال ضد تقنية السلطة اليومية المصنفة للأفراد والمعقلنة لهويتهم وحقيقتهم من خلال المعاقبة والمراقبة والتبعية والحشر، فهي نضال لكل أشكال الهيمنة والاستغلال والخضوع وهي نضال ضد كل تمركز للفكر وللممارسة تكون الغاية منه القبض على تلابيب الإنسان.

الفصل الثالث

اليومي في الفلسفة

في محاولتنا لتحديد مجال الفكر الفلسفي حاليا لا بدّ من الانتباه إلى الدور الذي تلعبه الحياة اليومية في تحديد معطياته وتسطير خطوطه العريضة. فاليومي قد أصبح الآن موضوعا متميزا يتعلّق بالتفكير عامّة وبالفلسفة خاصة.

وقبل تحليل علاقة الفلسفة بمعطيات الحياة اليومية سننطلق من مسألتين نلخصّهما كما يلي:

1 - اليومي بين القريب والبعيد.

لقد أصبحنا اليوم كلّنا نتوجه إلى اليومي لمعرفته ومساءلته واستخراج معانيه، لأنّه يحمل في ذاته مجموعة هائلة من الأفكار والمقاصد قد ضلت مختفية وراء الأعمال والممارسات العادية المختلفة. فكلّ التّعابير الإنسانية من فنون وأفكار وأفعال متنوعة تحاول استئصال هذه المعاني من اليومي بواسطة مناهج وتقنيات مختلفة كالانترنيت مثلا

أو بواسطة التصوير الرقمي أو عبر الفضائيات عن طريق المباشر. بل أصبحنا نشاهد برامج تلفزية مباشرة تطمح إلى عرض الحياة اليومية على الجماهير والمشاهدين والمستمعين تعرية لمجالات كانت تعتبر في ما مضى حميمية. فالاهتمام بالعادي أصبح شديدا حتى أنّ المبدعين في كل المجالات كالفنانين التشكيلين مثلا والسينمائيين والمسرحيين وغيرهم قد أصبحوا يسجّلون الأحداث اليومية في رسمهم أو صورهم الفوتوغرافية أو نحتهم أو أفلامهم ورواياتهم وأشعارهم ويعرضون الأشياء العادية التي نتناولها يوميا في عملنا وفي حياتنا وكأنّهم يجبروننا على النظر إلى تلك الأشياء التي نراها ولكننا لا نمعن فيها النظر.

فهل يعني ذلك أنّ اليومي قد دخل فجأة مجال التفكير فأكسبناه قيمة لم يعتدها من قبل باعتبار أنّ القيمة الروحيّة والفكرية كانت تعطى للأشياء التي نتأمّلها دون أن تكون لها درجة استعمال قصوى أم يعني ذلك أنّ الإنسانيّة قد بدأت تفقد شيئا فشيئا قيمها الرّوحيّة الساميّة فالتجأت إلى العادي لتقديسه حينا وللإعجاب به حينا آخر وكأنّ ما نراه يوميّا وهو دائما أمامنا لا نراه حقا ولا نشاهد فيه إلا ما يكون نافعا لنا بينما يحمل هو في ذاته أكثر من معنى؟

لابدّ أن نلاحظ قبل كلّ شيء أنّ تحديد اليومي بما هو عادي وبما هو مقترن بحضوري لا يكفي لاستقصاء كل معطياته لأنّ هذا التحديد يحتوي أيضا على عملية تأصيل اليومي ويستقطبه ضمن مجال الحياة الذاتيّة بأن يستدعي كلّ حدث يومي غريب ليؤصّله ويستضيفه داخل مجاله الذّاتي. فالتجربة الإنسانيّة قد تصبح أيضا نقطة تأسيسية خاصة بمجال الكوني لذلك يجب أن لا نعتبر أنّ كل ما هو يومي هو بديهي ولا يقبل إشكالا ولا يستدعي تفكيرا.

ينبّهنا موريس بلانشو في كتابه «القول اليومي»[22] إلى صعوبة المسألة. فقد ننسى في خضمّ أعمالنا وممارساتنا العاديّة أنّ اليومي الذي يشدّنا يأتينا مبتورا إذا ما اقتصر على مجال حياتنا الضيقة ومجال اليومي القريب أي إذا ما لم يضمّ داخله تجارب الآخرين التي سنحصل عليها بواسطة المعرفة والعلوم والتكنولوجيا. فلا مجال لاختصار اليومي في عالمنا الذاتي الضيّق، ولا مجال لاستبعاد البعيد من خلال استقراب العادي وتأصيل القريب، لأنّ ذلك سيختزل معنى اليومي العميق ويحصره في حدود العادي المجاور.

2 - اليومي علاقة توتر.

نعرف جميعا أنّ العلاقة التي كانت تربط الفلسفة باليومي علاقة صعبة تصل أحيانا إلى حد التوتّر والخصام فكلّ منهما قد اتخذ قطبا مغايرا ومضادا حتى أنّ الهوة بينهما قد أصبحت عبر تاريخ الفلسفة عميقة جدا.

فمنذ أفلاطون قد أصبحنا ننظر إلى كل ما هو عادي ويومي نظرة استبعاد كاستبعادنا لكل ما هو ظن و«دوكسا»، ولكل ما هو نسبي و ما هو خارج عن مجال العقل. فالعمليّة التعقليّة هي تجريد قبل كل شيء أي انتزاع عن العادي والنسبي والعامّي. فقد جعل مؤرخو الفلسفة بداية التفكير الفلسفي الحقيقي في الاستعلاء الحتمي عن كل ما هو بديهي وساذج لدحض الظنون والاعتقادات والإحساسات المختلفة. وحتى العودة إلى العادي اليومي إنّما هي عودة بيداغوجيّة تعليميّة تصبو إلى

22 M. Blanchot. . La parole quotidienne . in L'entretien infini. Paris. Gallimard. 1969. p. 360

استئصال اليومي ونقده ومحاكمته.

فالإنسان الذي تطمح الفلسفة إلى معرفته هو إنسان خارق للعادة وخارق لليومي. لذلك لم تكن الفلسفة تفهم حقا منطق العالم اليومي ولا صورة الإنسان العادي؛ لأنّها قد حطت من شأنهما باعتبارهما يقطنان مجال الدوكسا والنّسبيّة والذّاتيّة.

يجب أن نترقب مجيء نيتشه وهسّرل وهيدغير وفتغنستين، كل بطريقته، حتى يصبح اليومي شيئا فشيئا موضوع اهتمام فلسفي. وسنرى كيف أنّ إعادة اكتشاف اليومي في الفلسفة قد قلب مجالها رأسا على عقب فأعطى التفكير الفلسفي طريقة جديدة ومواضيع متنوعة وغايات مختلفة.

بل إنّنا اليوم نجد مقاربات فلسفية متعددة خاصة باليومي تأخذ أحيانا توجها فنمنولوجيا هرمنيطيقيّا وأحيانا أخرى اجتماعيّا سياسيّا وأخرى أخلاقيّا ايطيقيّا وأخرى انطولوجيّا وميتافيزيقيّا.

فماذا نعني باليومي ؟ وهل يتضمن معناه كل واردة وكل شاردة ويحتوى على ما هبّ ودبّ ؟ وكيف يكون اليومي في تنوّعه الشّديد حاملا للمعنى ومؤسّسا لفكر ولمنطق تستطيع الفلسفة ملاحظتهما ؟

يجب أن ننطلق من تحديد أوّلي وأن نفهمه ونحلّله في محاولتنا لتوضيح مقاربات اليومي الممكنة : فاليومي هو كلّ ما يحيط بي وأدركه حالاّ ومن دون واسطة ليصبح قريبا منّي وحاضرا في ذهني حضورا مستمرّا. فالمحيط هنا يعني فضاء الحياة اليوميّة كالعائلة مثلا أو الحي والقرية والمدينة كما يعني أيضا الفضاء الواسع كالبلد أو المجموعة من البلدان التي يكون الانتماء إليها انتماءا حميميّا.

هكذا إذن يستدعي تصوّر اليومي –في حدّه الأوّلي– تحديدا

للمحيط المكاني تكون قرابتنا منه قرابة مباشرة. كذلك لا بد من ملاحظة أهمّية تصوّر اليومي الزّماني، إذ أنّ الحدث في ذاته يمكن أن يكون عنصرا محدّدا شريطة أن تضمن زمانيّة الحدث استمراريّة ممكنة.

فكلّنا يعرف أنّ الحياة هي مجموعة كبيرة من أحداث متعدّدة ومتنوّعة وأنّ الحدث قد ينتهي في اللحظة التي ينشأ فيها. ولكنّ ثمة من الأحداث ما يكون تواصلها في الزّمن ممكنا من حيث ثقل الحدث أو من حيث رمزيّته. فالمهم أن يكون الحدث متواصلا ومؤثرا ليدخل فضاء اليومي. لأن الحدث اليومي هو الذي ينشأ في تكراره المتواصل يوما بعد يوم ليعيد ما كان قد أحدثه أو ليحدث الجديد والمتجدّد. فيقول مثلا الفيلسوف الألماني ولدنفيس «اليومي هو كل ما يحدث يوما بعد يوم ويتجدّد».

هنا لا بد من ملاحظة أنّ اليومي لا يفيد صفة ما يحدث أو مميّزاته مثل المعنى الذي يحمله مفهوم العادي أو الشعبي المبتذل. فهو يفيد نمط ظهور الحدث ونمط تصوّر المحيط، ذلك يعني أنّ مجال التجربة العاديّة أي مجال ما يحدث أو ما يمكن أن يحدث هو مجال اليومي دون أن يوجد حكم قيمي محدّد. فاليومي هو كلّ الأشياء التي تحدث بصفة منتظمة في عالمنا وتصبغ حياتنا العادية.

نفهم إذن من خلال هذا التحديد الأوّلي أنّ الحدث الأكثر أهمّية أو الأكثر شذوذا عندما تنصهر تمظهراته المتكررة في نظام الأشياء سيصبح شيئا فشيئا عاديّا ويوميّا لأنّ كل الأشياء وكل الأحداث مهما كان شأنها لن تصمد أمام سيرورة اليومي. فيعني اليومي إذن كلّ ما يظهر في العالم في شكل تكرار ومعاودة، فهو ليس فقط محيط الحياة العادي

والمعروف، بل هو قوة تأسيسيّة تستوعب كل الأحداث والأفعال لتعطيها نمطا موحدا. فاليومي يضم كل الأشياء العادية كما يضم أيضا كل ما سيجعل الأشياء تتحوّل إلى عادية.

بهذا التصور يمكن القول بأنّ كل الأشياء التي تكون قابلة للمعاودة والظهور المستمرّ تدخل ضمن تحديد اليومي. فنظرية علميّة أو اكتشاف تكنولوجي (الانترنيت) أو ظاهرة دينيّة أو ممارسة فنيّة أو تعبير جسدي إذا ورد تمظهرها في معاودة متكرّرة ومستمرّة ستحمل معنى اليومي. لذلك فماهيّة اليومي تكمن أساسا في هذه القوّة ألتي تقرّب كل الأحداث العالميّة وتجعلها عاديّة، ولا تكمن ضرورة في المجموعة الساكنة من الأشياء والأحداث.

على أنّنا لا بدّ أن نلاحظ في هذا الشأن عندما توصلنا إلى تحديد مقبول خاص باليومي في حركيّة الأحداث والأفعال وإنشائيّتها المتواصلة أنّ هذا اليومي يبقى دائما منصهرا في معضلته الدائمة. ذلك لأنّ المعطى –مهما كان– لا يظهر في وضوح وجلاء والعادي يبقى دائما محل إشكال.

فالحركيّة المتواصلة غير المرتبة لليومي تحدث إشكالات متعدّدة وتجعل من الحدث في معاودته صعب التأويل أحيانا. لأنّ اليومي لا يسكنه العادي فقط بل أيضا – من حيث إنّ الحدث مبدع في معاودته – ذلك المجهول الذي لن ينفضح بسهولة. ففي اليومي تأرجح بين المعلوم والمجهول، بين المؤكّد وغير المؤكّد، بين الحقيقي والمغالطة، بين الواقعي والخيالي، بين الحميمي والخارجي، بين القريب والبعيد، بين الأهلي والغريب. ولعل العنصر التأسيسي والحركي في الآن لليومي يتمثّل في هذا التأرجح أو بالأحرى في المحاولة المتواصلة لتقريب البعيد ولتأهيل الغريب

ولتحميم الخارجي واستبطانه.

هكذا يكون التفكير في اليومي محاولة لفهم هذه العمليّات المتواصلة المتعلقة بالحياة اليومية. وستكون فلسفة اليومي هي التي تحاول معرفة نمط أو أنماط الأحداث التي نلتقي بها في العالم والتي ستتأهّل حتى نتمكن من تدبيرها أو تدبير شؤوننا في ضوئها.

يقول بيار ماشري فيما يخصّ استدعاء اليومي ليكون موضوعا للتفكير الفلسفي «إنّ جوانب هذا الموضوع ضمن مجموع إمكانيّاته وطاقاته صعبة التحديد بوجه خاص. حقا إنّ في واقع اليومي المعيش بعدا للالتباس يستحيل استئصاله، سيحكم على هذا اليومي أن يتّخذ أرضيّة شبه موضوع لا يمكن على أيّ حال مجابهته. من هنا نستنتج أنّ اقتحامنا مسلك فلسفة اليومي هو مجازفة التفكير في المتغيّر والمتحوّل والمتحرّك والغامض حيث لا تتكوّن لدينا إلا تركيبات جزئيّة تدحض في الحال فلا يمكن أن تكون نتائجها موضوع تركيب عام. فعالم الحياة اليومية يقدّم نفسه بوصفه نظاما متمركزا سويّا حيث يهيمن ما نترقبه وفي الآن نفسه بوصفه نسقا هامشيّا فيه مكان دائم لما لا نترقبه. ذلك يعني أنّ التقليد والابتكار يضلاّن داخل اليومي في تضاد مستمر. من هذا المنظور، لا يكون اليومي هو تماما العادي بمعنى مجموعة منسّقة من الممارسة الخاضعة إلى انتظام مجمّد. فاليومي معرّض فعلا إلى خطر اللامنتظم الذي سيحوّله بلا تمهيد إلى الخارق للعادة. وهكذا يظهر استمرار الحضور المشترك الخاص بالمألوف والغريب منبع المفاجأة والتوتر الذي يصنع نسيج اليومي حيث يختلط اليقين بالريبة اختلاطا معقّدا.»[23]

23 Pierre Macherey. Le quotidien, objet philosophique ? Site internet http://www.univ/lille3/fr/set/index.html

على أنّنا لا بدّ أن نلاحظ هنا أنّ صعوبة تناول اليومي لا تتأتّى عن كون العالم اليومي بعيدا عن ذهننا وتصوراتنا بل بالعكس من ذلك لأنّنا نؤمّه دائما دون أن نفكر فيه كما يقول موريس بلانشاي[24].

فعدم التفكير فيه وفي مستتبعاته هو الذي يجعل قربه منا غامضا. ومعرفة اليومي معرفة ما قبل فلسفيّة تصعب حقا باعتبار صعوبة التفكير في البديهي أو في الذي يظهر وكأنّه لا يحتاج لأيّ تفكير. ذلك ما يذكّرنا بأوغستين عندما تحدّث عن الزمن من حيث هو يعرفه بوضوح ولكنه عندما يُسأل عن ماهيّته لا يستطيع الإجابة.

فكيف يمكن لنا معرفة اليومي معرفة فلسفيّة ؟

كلّنا يعرف أنّ التحليل الفلسفي مهما كان اتجاهه يحاول –في تناوله للواقع- أن يتعالى عن معطياته ليستخرج المعنى الكامن فيه. فالمعنى لا يقطن بالضرورة في ظاهر الأشياء وإذا ما اتخذ هذا الظاهر مسكنا له فإنّ ذلك لا يعني أنّ الظرفيّة هي التي تتحكّم فيه. فتجاوز الظرفيّة أو ما يسميه برتراند رسّل بحذف الأنوي الظرفي هو مفتاح كل دراسة فلسفيّة وعلميّة متعلقة بالظاهرة وبالفعل.

لذلك لا بد أن نوضّح من الأوّل أنّ غاية فلسفة اليومي لا تكمن مطلقا في فهم عالم يوميّ معيّن حسب خاصيّة معطياته. ذلك يدخل ضمن علم الاجتماع اليومي الذي يأخذ على عاتقه وصف الظاهرة اليوميّة المعيّنة في مجتمع ما ويفهمها حسب طرق علميّة مضبوطة. كذلك لا تقوم الدراسة الفلسفيّة بوضع جرد لكلّ ما هو يوميّ ولكل المواضيع والأشياء المتصلة بالحياة العاديّة. إنّ همّ فلسفة اليومي يتمثل في استخراج المعنى المؤسّس لليومي وطبيعة الحركيّة التحوّليّة موضّحة شروط إمكان هذا

24 المرجع سابق الذكر ص 366

المعنى الذي يبدو وكأنّه بديهي في عالم الحياة. فالفلسفة تبحث داخل الحاضر العادي اليومي حضوريّته وداخل الظّاهر ظاهريّته. وهكذا لن تتخلّى الفلسفة هنا عن كنهها ومعناها الأصلي المتمثل في التّعالي والتجريد والبحث عن المعنى وعن الكلّيات.

ومع ذلك فإنّه من الصعب جدّا أن نبني مفهوما لليومي باعتبار صفته المتنوّعة وحركته الدّائمة. لذلك فإنّ انطولوجيّة اليومي تكاد تكون منعدمة، والخيار الأكبر سيكون للمنهج الفنمنولوجي في عمليّة معرفة كنه اليومي. وفي الحقيقة، لا بدّ من التأكيد على حداثة موضوع اليومي بالنسبة إلى التفكير الفلسفي وعلى السبق الكبير للفنمنولوجيا في الاهتمام فلسفيا باليومي كموضوع ممكن للبحث.

ولكننا لتوضيح الإشكاليّة توضيحا بيداغوجيّا، لا بد من التمييز بين مقاربات اليومي الفلسفية والتي تتمحور حول ثلاثة نقط أساسيّة وهي المقاربة الأنطولوجيّة والمقاربة الفنمنولوجيّة والمقاربة الاختلافيّة التنوّعيّة

1 - المقاربة الانطولوجية:

لقد بيّنا في كتابنا «العقل والحرّية» أنّ الشّرط التأسيسي الأوّلي للعقل هو انطولوجي بالأساس. فعندما اعتبر برمنيدس أنّ الوجود والعقل هما شيء واحد (الشذرة الثالثة) واصل التفكير في هذه الوحدة من خلال الحضور في الزمان والمكان. يقول في الشذرة الرّابعة: «انظر إلى ما هو غائب و كأنّه حاضر تماما بالنسبة إلى العقل إذ هو لا يفصل الوجود عن انتمائه للوجود وذلك لا ليتركه يتمزّق في بعثرة كونيّة. بالنسبة إلى نظامه الذّاتي ولا لكي يتجمّع» يبدو أنّ الحضور اليومي للزمان والمكان لا يمكن أن يكون موضوع فلسفة إلا إذا ظهر للعقل كوحدة صمّاء للحضور، تضمّ

هذه الوحدة في كنهها ما كان في البداية غائبا ومازال حاضرا. فالحضور إذا ما برز أمام العقل يمثّل في حدّ ذاته العمل التفكيري الأساسي في صبغته الانطولوجيّة لأنّ الحضور للعقل هو جوهر الحضور في خاصّياته العينيّة المحدّدة بالزمان والمكان والمرتبطة بالأضداد كالغياب والاّغياب.

فهل يعني ذلك أنّ الانطولوجيا غير قادرة على استيعاب اليومي من حيث هو تنوّع وتغيّر وحركة ؟

فالتجربة السفسطائيّة قد تبيّن أنّ الحديث الفلسفي عن اليومي لا يكون إلا بإقرار الحركة والكثرة والتّناقضات التي هي علامات اليومي المتغيّر. فلا ننسى أنّ السفسطائيّة هي فلسفة نسبيّة المعارف والأخلاق وفلسفة البحث المتواصل عن دعائم «يوميّة» تميّز الحقيقيّة. والأخلاق هي التي تجعل من الإنسان محلّ اهتمام الفكر الفلسفي. وقد بيّنّا في كتابنا «قراءات في فلسفة التنوع»[25] كيف أنّ السفسطائية كانت حقا ثورة معرفية هامة بما أنّها ولأول مرة حوّلت الفلسفة من اهتمامها بالوجود والطبيعة إلى الاهتمام باليومي وشروط معرفته. فهي فلسفة حاسمة تقترب كثيرا من مطامحنا ومشاغلنا وحياتنا اليومية لأنّها فلسفة النقد والتحرر، فلسفة نسبية المعارف والأخلاق، فلسفة التنوير والتحرير والبحث والجدل.

هل يعني ذلك أنّ المقاربة السفسطائية الخاصة باليومي قد قضت في جانب من جوانبها على الأقل على المقاربة الأنطولوجية؟ نعرف أنّ دعوة هيدغير إلى العودة إلى الفلاسفة قبل السقراطيين هي محاولة للتصدي لظاهرة نسيان الوجود ذلك لأنّ هذه الفلسفة قد «خطت خطواتها الأولى في فهم مشكلة الوجود عندما تخلت عن سرد الخرافات. يعني عندما

25 صدر عن الدار العربية للكتاب، تونس 1988

أقلعت عن تحديد الموجود من حيث هو موجود بالالتجاء إلى موجود آخر كأنّ للوجود صفة موجود ممكن».

فعندما أعلنت محاورة السّفسطائي أنّ السفسطائيين هم أعداء الفلسفة لأنّهم رفضوا التفكير في مسألة الوجود تفكيرا أنطولوجيّا أصبح من البديهي أن تتوجه الفلسفة النسقيّة نحو «تخليص الفلسفة من السّفسطائيّة».

ومع ذلك كله فإنّنا نؤكد هنا أنّهم كانوا حقا خلفاء الفلاسفة الإيليين فهم يطرحون نفس المسألة وهي مسألة الكلام عن الوجود ولكن خطأ الإيليين في نظر السفسطائية، حسب تعبير جون بيار ديمون :«ينحصر في كونهم ظنوا أنّ الوجود هو الذي يضفي الحقيقة على القول في حين أنّ الكلمة تسبق الوجود وأنّ فضائل القول هي التي تعطي الوجود ركيزة كيانه وقانونها. وبذلك يبدو أنّ السفسطائية انطلقت من فكرة برمنيدس التي تعالج المشكلة ذاتها لعلاقة الوجود بالقول مع منح المزية لا للوجود بل للقول الخلاق.»[26]

هذا التوجه الجديد للفلسفة قد اتّخذت من الحياة اليومية للإنسان مبدأ عاما لكل تفكير ممكن. ولعلّها بذلك تنحاز عن وحدة التفكير الفلسفي وكونيتّه بما أنّ القول يسبق الوجود وبما أنّ الحقائق والقيم جزئية ومتغيرة حسب التغيرات ونسبية الحياة اليومية للإنسان الذي هو «مقياس كل شيء». لهذا، يبدو لنا جليا أنّ دور هذه الفلسفة هام في تاريخ الفلسفة عامة وفي تقصي مفهوم اليومي خاصة. ولا نعتقد أنّها كانت تملقا وتمويها ومغالطة كما ذهب إلى ذلك الأفلاطنيون. هي بداية فلسفة التنوع تلك التي تقوم على التعددية والنسبية في دراسة القيم

26 جون بيار ديمون، الفلسفة القديمة، ترجمة ديمتري سعادة ص 36

والإنسان وعلى العناية الفكرية لكل حدث يومي يهم الفرد والمجموعة على حد السواء.

ومع أنّهم قد اعتبروا أنّ قضية الوجود زائفة بما أنّ كل قول جوهري هو تجميد الحركة وإثبات حقيقة كاذبة فإنّنا نستطيع الحديث عن أنطولوجية اليومي تلك التي تقوم على المتغير والحركي. فالمعرفة الفعالة والمجدية هي المعرفة التي ستكون نافعة للحياة الإنسانية العادية لأنّها في ذهن السفسطائيين القدرة على الكلام والقول والإقناع وانتهاز الفرص والتأقلم مع تغيرات الحياة اليومية للإنسان وهي في ذهن الفلاسفة البراغماتيّين تنمية قدرات الفرد الابتكاريّة ليكون فاعلا في الحياة.

المقاربة الفنمنولوجيّة.

لعلّ مزيّة الانطولوجيا في تناولها لليومي أنّها تنبّهنا إلى وجوب تجاوز البحث الوصفي للتوجّه إلى ما به يكون اليوميّ يوميّا أي إلى جوهريّة الأشياء والأحداث.

ومع ذلك، لا بدّ أن نكون في الآن نفسه منتبهين إلى المواد والأشياء والأمكنة والأشخاص والأقوال والخطب التي تعجّ بها حياتنا اليوميّة والتي تعطي لنا معاني خاصة قد تكون ظرفيّة وغير قارّة، بل سطحيّة أحيانا وساذجة أحيانا أخرى ولكنّها من خلال تناولها من قبل الميكروفنمنولوجيا التي ستتخذ إزاءها طريقة التصبّر الوصفي ستكون موضوعا للفهم المتأنّي عن فهمنا للعالم والمرتكز عليه.

ففنمنولوجيا عالم الحياة اليوميّة قد تصبو إلى تأسيس نظريّة عامّة لليومي لفهم صيرورته التّأسيسيّة فتقترب بذلك من التناول

الأنطولوجي وقد تحاول تحليل الظواهر اليوميّة تحليلا عينيّا جغراتارخيّا من خلال قواعدها وتقنياتها المعهودة.

وفي هذين التوجّهين يمكن التناول الفلسفي الخاص بعالم الحياة اليوميّة والذي يهدف من خلال فهمه للظاهرة اليوميّة مهما كانت وحيثما وجدت إلى الكشف عن البنية التكوّنيّة الداخلية لعالم الحياة الذي يظهر للعيان وكأنّه عشوائي بينما في ضمنه هو أساس منطقي خاص ربما لا يعترف به المنطق النظري، ولكنه سيكون موضوع الفلسفة اليوميّة الحقيقي.

هكذا إذن سيحاول هذا التناول الفنمنولوجي فهم الدواعي العميقة التي تجعل الكائن في العالم يتمظهر من حيث هو وجود في عالم الحياة اليوميّة.

والسؤال المطروح يتمثّل في معرفة العامل الذي يجعل كل حياة إنسانيّة هي دائما وأبدا حياة عادية، حياة لا يمكنها أن تخرج عن اليومي ؟ أو بتعبير آخر هل توجد كونيّة خاصّة باليومي وبالعادي وفي حالة وجودها أين تكمن هذه الكونيّة ؟

لقد اتضح لنا مما سبق أنّ المعنى العميق لهذه الفلسفة الجديدة يتمثّل في البحث عن النظر في ما نحن بصدد مشاهدته في المكان الذي نشاهده فيه وبالكيفية التي تخول لنا مشاهدته، ولا يكمن في ما قد اختفى وتوارى تحت طيّات تمظهراته.

فقبل تأويل الأحداث اليومية وفهمها من خلال مرجعيّاتها وقبل تفسير العالم وتغييره لا بد أن نحيا وأن نتفاعل مع الحياة اليومية وأن نتعلم ما ظهر منها قبل الكشف عن أسرارها.

لكلّ ذلك تكون المقاربة الفنمنولوجية ضرورية لأنّها تستطيع أن

تذهب إلى الأشياء نفسها دون نوايا مسبّقة وبدون وسائط مموّهة لتتقبّل ظهور عالم الحياة اليومي كما هو من حيث هو منطلق العمل النظري النقدي الذي يكون موضوعه حياة الناس اليومية للتعايش قبل كل شيء ثم لفهمها وتفسيرها وتغييرها إن لزم التغير.

فليست المقاربة الفنمنولوجية استكانة وقبول الأمر المقضي وليست انضواء الفكر تحت سلطان الواقع وإمرة اليومي ولكنها أيضا لا تقبل المنطلقات المجرّدة والتوجّهات الأسطورية والخرافية ولا الأفكار المسبّقة والمواقف المؤدلجة. فهي تتبّعٌ وصفي وفهم دقيق للحياة في مظهرها العادي واليومي.

كيف ستتمكّن هذه المقاربة من الإمساك بتلابيب الواقع الحياتي اليومي الذي يقوم على التغيير والحركة والنسبية دون أن تسقط في الابتذال أو في الآراء المشتركة ؟ أليست الفلسفة في كنهها وفي عملها انزياحا عن عالم الظواهر، عالم الحياة اليومية ؟ ولكن وفي الآن نفسه كيف يمكن للفلسفة أن تعمل داخل اليومي من دون أن تغالي في الانزياح والابتعاد فتصبح لغوا وحديث صالونات ؟

ترى الفنمنولوجيا أنّ على الفلسفة في هذه الحالة أن تجد المسافة المطلوبة والدقيقة دون نقص ولا زيادة عن اليومي والعادي وأن تتوقّف للتأمل في مفترق طريقين بين طريق الماهات في اليومي قصد فهمه وهو طريق إن سلكته وحده ستنقرض وتضمحل في سطحيتها وتصبح وصفا سوسيولوجيّا في أحسن الحالات وبين طريق الانزياح التفسيري وهو طريق إذا ما سلكته وحده ستتوغّل في أوحال الميتافيزيقا وتصبح غريبة كل الغربة عن واقع الإنسان المعيش.

هكذا إذن تتجلّى لنا معضلة الفلسفة اليومية. فإذا ما قلنا بأنّ

الحياة اليومية تحتوي في كنهها كلّ ما هبّ ودبّ وكلّ شاردة وواردة فأنّ فلسفة اليومي ستكون بالضرورة شاملة وشموليتها ستؤدي حتما إلى كونيّتها، ولكن ومن ناحية أخرى فإنّ العادي اليومي يظهر دائما متعدّدا ومتنوّعا وغامضا إذ يصعب تنظيره تنظيرا كاملا باعتبار أنّ كلّ عمليّة تنظيرية هي اختزال وتجريد وانتزاع عن الواقع.

ولعلّ المهمة الأساسيّة للتناول الفنمنولوجي تكمن في إيجاد الحقل المنطقي الذي يضمن لنا فهم الحياتي دون انغماس في مجاريه ودون الابتعاد الشاسع عنه، دون تقزيم اليومي ودون مدحه وتقريظه، عندئذ يولّد هذا الحقل معقوليّة خاصّة تتأقلم مع فهمنا للمعيش فهما جيّدا وخلاقا.

على أنّ هذه المعقولية ستتعرّض بدورها إلى إشكال عويص يتمثّل في التوتّر بين محاولة بناء اليومي من حيث هو موضوع نظري لتتمكّن هذه المعقوليّة من فهم جوانبه وتفكيك عناصره وتحديد مجالاته وبين معرفتنا الدقيقة أنّ له بعدا عمليّا وأحيانا إنجازيّا هو بعد معمعة الحياة بنشاطها ونضالها وأعمالها التي لا تنتهي. والخطر واضح هنا إذ أنّه يتمثّل في الانزلاق نحو إعادة إقرار التمشّي المعهود للفلسفة والمتمثّل في تناول اليومي بتصوّرات قبليّة قد تمّ بناؤها بمعزل عن الحياة اليومية بحيث ستقضي على ما به يكون اليومي يوميّا ونعني البعدين الأساسيين وهما التنوّع والممارسة وستقدّم لنا صورة فارغة مجرّدة وبذلك سنفكّر في مفهوم اليومي دون أن نفكّر في اليومي نفسه وأن نخلط بين اليومي والتفكير في اليومي. ولكن ومن جهة أخرى إذا تركت جانبا التمشّي التنظيري ولم تعتمد المفهوم ستسقط في الوصف العادي الذي في أحسن الحالات سيكوّن لنا نظرة اجتماعيّة وانتربولوجيّة عن الأحداث المكوّنة

لواقع الحياة اليوميّة.

في خضمّ هذه المعضلات والتوتّرات ترعرعت المقاربة الفنمنولوجيّة التي قدّمت الحلّ الممكن والمتمثّل في البحث عن المعنى بمنهجيّة التصبّر الوصفي. وهمّها كما بيّنا أعلاه يتمثل في استخراج المعنى المؤسّس لليومي وطبيعة الحركيّة التحوّليّة التي تسكنه قصد توضيح شروط إمكان هذا المعنى الذي يبدو وكأنّه بديهي في عالم الحياة. فهي تبحث داخل الحاضر العادي اليومي حضوريّته وداخل الظّاهر ظاهريّته. فهي إنتاج للمعنى من خلال الأحداث والأفعال والمناسبات والممارسات وكل ما يكوّن عالمنا اليومي. والعالم اليومي لا يملك جوهرا موحّدا وثابتا لأنّه مرتبط بالذّات والمجتمع وكلاهما يثبت وجوده في الاختلاف والكثرة ولكن ورغم ذلك ومن خلال مقاربة المعنى يمكننا التأكيد على ما ذهب إليه هسّرل في الكريزيس[27] أي أنّ عالم الحياة يبقى في نظر مقاربة المعنى بالنسبة إلى الجميع دون تغيّر في أسلوبه الواقعي الخاص. وهكذا لن تتخلّى الفلسفة هنا عن كنهها ومعناها الأصلي المتمثل في التعالي والبحث عن المعنى وعن الكلّيات.

فالبحث عن المعنى هو المبدأ التّأسيسي الموحّد لتكوين تجربتنا الوجوديّة مع الأشياء والأحداث لأنّ اليومي من وجهة نظر فنمنولوجيّة لا يكمن في مجموعة الأشياء بل في كيفيّات تعاملنا معها وفي طرق تواجدها وتواجدنا معها. ولعلّ كونيّة فلسفة الحياة اليوميّة تكمن بالأساس في هذه التجربة الوجودية المشتركة والمتعالية بحثا عن المعنى الذي يجعل العالم قابلا للحياة.

27 Husserl. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transce - dantale. Paris. Gallimard. 1976. p59

وبالرّغم من أنّ هذه المقاربة الفنمنولوجيّة قد توصّلت إلى نوع من التوحيد فإنّها تبقى في نظر فلسفة التنوّع شديدة الأهمّية لأنّها توصّلت إلى إقرار إمكانيّة جادّة لفهم اليومي دون تجاوزه أو محاولة إعدامه. وفي حقيقة الأمر تنطلق المقاربة التنوّعية من نتائج المقاربة الفنمنولوجيّة وهمّها إعادة تنشيط الاختلاف ليكون خلاقا في فهمنا لواقعنا.

المقاربة الاختلافيّة التنوّعيّة.

إنّ مقاربة فلسفة التنوّع[28] المتعلّقة باليومي طريفة في حدّ ذاتها لا لأنّها تتناول إشكاليّة مسكونة بالتنوّع بطريقة متعدّدة التوجهات فقط، بل ولأنّها أيضا فلسفة مفتوحة مؤهّلة أكثر من غيرها لفهم التغيّرات أو التحوّلات التي تصبغ اليومي باعتمادها على التوجّهين الأنطولوجي والفنمنولوجي. فالفلسفة في كنهها ما هي إلا تسرّب الوعي في الذات بضرورة انتصار الحياة والوجود على العدم، وهي بتعبير نتشه «القبول الأعلى للحياة»، لا الحياة كتصور عام ومن حيث هي مفهوم مجرد، بل الحياة في تغيّراتها ونضالاتها وفي أفراحها ومعاناتها. نعم، تبحث الفلسفة في الوجود في صبغته الكونيّة الشاملة، وقد بينا بما فيه الكفاية أنّ تقاليد تاريخ الفلسفة تسمح بإرجاع تصور الوجود إلى برمنيدس حيث يرتبط الوجود بالعقل من ناحية وبالاستمرار، أي بالخلود من ناحية أخرى. فما يوجد هو ما نفكر فيه على الحقيقة ودون أيّ اعتبار للحظة الآنيّة وللحدث

28 يمكن إضافة المقاربة الاجتماعية السوسيولوجية،لكننا سوف لن نقوم بها هنا لضيق المجال ولعل الفيلسوف الفرنسي هنري لوفيفر قد كان من أول الفلاسفة الذين تعمقوا في هذه المقاربة. إنظر :
Henri Lefèbvre. Critique de la vie quotidienne. 2 volumes. Paris. L'Arche. 1961
.Henri Lefèbvre La vie quotidienne dans le monde moderne. Paris. Gallimard. 1968

الذي يكون في نظر برمنيدس «لا وجودا» لأنّه لا يظهر للعقل في استمراريّته ولا يستوعبه الفكر العقلي باعتباره شديد التغيّر. هذا التصور أدى بدوره إلى سلالة كاملة في الممارسات الفلسفيّة التي استبطنت الوجود قي الفكر بتمظهراته المتنوعة كالمثال عند أفلاطون أو كالفكرة عند ديكارت أو كالمفهوم عند كانط. ونقصد بذلك كله أنّنا نستطيع إلى حدود ماركس ونيتشه أن نفلت من التصور البرمنيدي الذي تشكّل نظريّا مع أفلاطون، فسواء كان ذلك عند أرسطو، أو فلاسفة القرون الوسطى أو عند ديكارت وحتى كانط فإنّ الوجود لا يزال يؤدّي دور النموذج لما يحدث ولما يصير بواسطة الفكر باعتباره حسب قصيدة برمنيدس، يتضمّن بنية الوجود نفسه. فالموجود الأول عند الفارابي مثله مثل الجوهر الأرسطي ما يزال سابقا لما يكون زمنيّا ومنطقيّا؛ يعني أنّه ما يزال علّة ما يحدث ومصدر حقيقته. وأسبقيّة الوجود هنا أنطولوجيّة ومعرفيّة في الآن نفسه لأنّها تقرّ الوجود كعلّة لما يكون وكمصدر لمعرفته.

وهذا ما يعني أنّ الفلسفة المعاصرة مضطرّة لإعادة قتل برمنيدس مرّة أخرى وإكمال ما شرع فيه أفلاطون عندما أدخل الغيريّة في تصوّر العلاقات بين المثل، من حيث إقرار اللاوجود. وإعادة قتل برمنيدس تكون بإقحام التعدّد في الوحدة واللاوجود في الكينونة وبالتالي فتح المجال أمام فهم ما يتغير ويصير ويتحول ويعيش. فالفلسفة الحديثة هي قبل كل شيء إعادة ترتيب الانطولوجيا القديمة بحيث لا يكون الوجود من حيث هو النموذج انغلاقا على نفسه بقدر ما يكون انفتاحا على الزمان والتاريخ والحياة. هذا ما عناه نيتشه بالقبول الأعلى للحياة وذلك ما عناه هيدغير عندما فتح الوجود على الإقبال.

من هذا المنطق نستطيع التأكيد أنّ آنيّة الفلسفة تكمن في القضاء

على تصوّر الوجود من حيث هو نموذج وفتحه على الهُنا والآن أي على الحالة التاريخيّة التي نحن عليها في عصرنا الحالي، وليس للفلسفة وجود خارج هذه الحالة لأنّها انفتاح كما بيّنا، ولأنّها بحث دائم عن المعنى، وكل تساؤل لا يكون فقط عودة إلى الأصل (اليوناني)، بل يكون أيضا اختلافا عنه بما أنّه توافق مع اللحظة التّي وضع فيها السؤال. وقد قال هيدغير في كتابه «ما هي الفلسفة؟»: «إنّ السؤال ما هي فلسفة (بدون ال التعريف) ليس سؤالا يمكن أن يثير نوعا من المعرفة (فلسفة الفلسفة) والسؤال بهذا الشكل ليس سؤالا تاريخيّا أي أنّه يعرف متى ابتدأت هذه التي نسميها فلسفة وكيف تطورت. إنّ السؤال الحق سؤال تاريخاني أي السؤال الذي يتضمن شيئا من مصيرنا، بل أكثر من ذلك، إنّه ليس سؤالا، بل هو السؤال التاريخاني الذي يتناول وجودنا الغربي الأوروبي.» فالفلسفة في شكلها الأنطولوجي المفتوح هي إذن تسرّب الوعي بضرورة انتصار حياتنا ووجودنا وأعني وجودنا اليومي الذي يحدد مصيرنا. هكذا إذن تكون بهذا المعنى فلسفة اليومي هي الفلسفة لأنّها وعي بالحاضر ومعاناة وبحث عن معنى الوجود كما يتمظهر في حاضرنا، وهي ملاحظة اصطدام الماضي بالإقبال والعمل على إقرار الاختلاف ونصر الإرادة.

وهكذا يبدو لنا أنّ التوجّه الفلسفي الحالي يكمن في الانفتاح والتنوّع وفي الالتصاق باليومي والواقعي وبقضايا الفرد المتنوّعة فتتماشى مع التطوّرات المجتمعّية والتطوّرات العلميّة والتكنولوجيّة، فيقترن العمل الفلسفي بالممارسات القوليّة المختلفة، تلك التي تريد معرفة أبعاد اليومي معرفة حقيقيّة فتدافع عن القضايا التي تعتبرها ذات أهميّة بالنسبة إلى حياة الإنسان اليوميّة.

فالفلسفة إذن لم تعد تقتصر على إعادة النظر في قضاياها

ومسارها وفهم تاريخها بتصوّراتها الخاصّة التي ترعرعت داخلها، كما أنّها لم تعد تقتصر أيضا على البحث عن مشروعيّة العلم والتقنيّة أو على تحديد أخلاقيات العمل السياسي والاقتصادي والديني. لقد أصبحت الفلسفة اليوم مبدعة وخلاقة من خلال تنوّع مواضيعها والتصاق قضاياها باليومي المختلف.

يقول ميشال فوكو: «ما هي إذن الفلسفة اليوم – وأعني النشاط الفلسفي إذا لم تكن العمل النقدي لنفكر بالفكر وإذا لم ترتكز على عمليّة معرفة كيف يمكن أن نفكر بوجه آخر وإلى أيّ حدّ عوض أن نشرّع ما نعرفه ونبرّره.»[29]

أنّ مبدأ التفكير بوجه آخر جعل الفلسفة الحاليّة في كلّ الميادين والحقول تدمج في المعرفة كل ما كان مستبعدا في المعقوليّة الكلاسكيّة : دراسة الجنسانيّة أو الجنون أو حقوق الإنسان أو مشاكل التحرر عند المرأة الخ... هذه المعطيات الأساسيّة المميّزة حاليا للفلسفة مهمّة جدا في تحديدنا لآفاق التفكير الفلسفي المستقبلي.

من هنا تأسّست حول تصوّر فلسفة التنوّع معقوليّة جديدة تتحكّم في تجلّيات الفكر وتجعل من المعاصرة جملة من القيم والتصورات تميّز الحقبة الزمنيّة لوجودنا. فالحداثة تبني أفقها على مبدأ التغيّر الحضاري الشامل الذي يرسم خطّ الفصل بين القديم والحديث لا محالة ولكنه يبني أيضا حقولا جديدة من التصورات في الميادين العلميّة والسياسيّة والإبداعيّة، ومع ذلك فلا بدّ من تأكيد حركيّة المعاصرة وصيرورتها لأنّها صراعيّة جوهرا واستمراريّة أصلا تتّسم بتداول الإحداثيات والمستجدات

29 Michel Foucault. Histoire de la sexualité، L'usage des plaisirs. Paris. Gall - .mard. 1984

في المعارف والممارسات وتتغير بتغير الأجيال، ولا يمكن أن يتّصف بها جيل دون آخر أو بلد دون آخر. فالحداثة حالة ناتجة عن تطوّر زمني يسمح للوضع القائم المتجدد تلقائيا بأن يعبر بشكل أو بآخر عن روح العصر وعن حضور الأنا في الهنا والآن، وبذلك فهي وإن ارتكزت على التغيّر والاختلاف لا تعادي الهوّية ولا تنفي التأصيل.

ومهما يكن من أمر فإنّ عالم الحياة بتنوّعه الشديد قد كوّن أرضيّة تراكمت عليها درجات متعدّدة من المعاني والمقاصد والرّموز تبدو للعيان وكأنّها غابت في طيات النسيان، ولكنها قد تبرز للوعي كلما نبش احدهم أرضيّتها. فقد يكون هذا النبش مثلا من قبل المؤرّخ الذي بدأ يهتمّ أكثر فأكثر بالحياة اليوميّة، أو من قبل الروائي الذي قد يصف لك دون تعقيد يوميّات بطل الرواية مثلا ، ولكنّ النّبش المعمّق والنّظري هو الذي يقوم به الفيلسوف. فالفيلسوف قد يجعل من اليومي الذي يبدو عاديّا جدّا نقطة انطلاق نحو الكلّي، أو نحو ما به سيكون اليومي شاملا لكلّ الناس أو على الأقلّ يهمّ كلّ النّاس. إذ أنّ الفيلسوف في بحثه داخل معطيات اليومي قد يجد العنصر الموحّد الذي يستطيع أن يكون جوهره عقليّا أو ميثولوجيّا ولكنه بنسج روابط بين كلّ مستويات الأحداث والوقائع والأفعال اليوميّة. وقد أكّدنا على ذلك عندما تناولنا المقاربة الفنمنولوجية بالبحث. يرى مثلا الفيلسوف الألماني والدنفيس أنّ بروز صورة اليومي هو ظاهرة الأزمنة الحديثة، إذا استقلّ اليومي عن العوالم المختصّة في العلوم والفنون والدين والسياسة وغيرها وأصبح يتّسم بتنوّع شديد وبتوجّهات مختلفة.

وعلى الرّغم من ذلك فإنّ هذا العالم المتنوّع للحياة اليوميّة قد حافظ على نوع من التوحيد والشمول ولم يبدّد كل طموح للكونيّة كما

ذهب إلى ذلك هسّرل عندما اعتبر أنّ ما تبقى من العالم هو اليومي الكلّي وهو العالم بأسره.[30]

ماذا يكون هذا العنصر الموحّد لليومي يا ترى؟ وما هي طبيعته ؟ ليس من السّهل الإجابة عن هذا السّؤال، لأنّنا من أوّل وهلة لا نستطيع تحديده تحديدا كلّيا. فشدّة تعقّد تمظهرات اليومي تجعلنا نتأرجح بين تقديم مضمون عقلي لهذا العنصر، بحيث يبدو لنا أنّ تشابك الأمور اليوميّة تبرز نوعا من منطق الحياة ذاتها في نمط بين ولادة ونهاية، وبين أن نرى أنّ ما يشدّ الأشياء بعضها ببعض هو من قبيل السّحر والميثولوجيا تعبّر عنه تعبيرا واضحا. فتارة نقرّ العنصر العقلي كأسّ الحياة اليوميّة وتارة أخرى نقوم بنزع هذا العنصر عن العالم العادي ليقطن في عالم ماورائي تعبّر عنه الأديان تعبيرا يناسبها أو الفلسفة تعبيرا يقتضي حصرها في جملة من المبادئ والمقولات. رولون بارت[31] الفيلسوف الفرنسي تحدّث في كتابه «ميثولوجيا» عن أسطورة العصر الحديث اليوميّة حيث يؤمّ حياتنا اليوميّة شيئا فشيئا وعلى رُغم منّا عنصر أسطوريّ يستطيع بحكمة أن يتحكم في عواطفنا وطريقة عيشنا وعشقنا وطريقة محبتنا وتفكيرنا وطريقة علمنا. ويمكن أن نقدّم مثلا على ذلك ميثولوجيا لاعب كرة القدم الجزائري الفرنسي زين الدين زيدان الذي أصبحت في السنوات الأخيرة كلّ ممارساته وكلّ حركاته يتفاعل معها الناس أيّ تفاعل في كامل المجتمعات العالميّة.

إذا أضفنا إلى ذلك ما نشاهده اليوم من عودة قويّة للمقدس الذي يحاول أن يبني العالم من خلال انشطاره الجوهري إلى ما هو

---

30 هسّرل المرجع المذكور سابقا ص 510

31 Roland Barthes. Mythologie. Paris. Seuil. 1970

دنيوي مدنس وما هو ديني مقدّس. هذه العودة يمكن أن تفهم في جانب من جوانبها بصفتها محاولة للبحث عن عنصر يوحّد الشتات الذي به تظهر أحداثنا اليوميّة، لاسيّما وأنّ هذه الأحداث أصبحت تبرز للعيان في كثرتها وتنوعها وقساوتها وتعقّدها نتيجة تطوّر تكنولوجيا الاتّصال. وفي الحقيقة، فإنّ المقدّس لا يمكن أن يحدث هذا العنصر لأنّه من طبيعة ما هو خارق للعادة ولا يمكن أن يصبح عاديا يسكن اليومي.

في واقع الأمر، يجب أن يضمن العنصر المنشود لكونيّة اليومي المشاركة في التجربة الكليّة التي قد تحقّق جلّ الطموحات الإنسانيّة كما بيّنّا أعلاه لأنّ كلّ حياة يوميّة مهما كانت عاديّة تملك في كنهها بعدا يقرّبها من الشموليّة بما أنّها تستطيع أن تضمّ في صلبها متضادات الوجود الاجتماعي وأن تجد لها شيئا من التوازن ضمن تجربة متناسقة.

معنى ذلك أنّ الوعي الإنساني بإنسانيّته المطلقة في الأحداث اليوميّة إن صح التعبير هو الذي يستطيع أن يكون العنصر المرشد لتنوّع اليومي. إذ أنّ الوعي الإنساني يستبطن في الآن نفسه معطيات العنصر الميثولوجي ومعطيات اللوغوس والعقل المقدّس ليوجّهها نحو بناء مصيره من حيث هو إنسان. لذا يبدو لنا أنّ الإنساني هو الوحيد الذي يستطيع أن يكوّن شروط إمكان الكلّي في اليومي.

ولكن ما هو مضمون هذا الإنساني ؟

لا بد أن نستنجد هنا بالفيلسوف الألماني كانط الذي كان قد قدّم لهذا العنصر مضمونا واضحا. يعتبر كانط في نصوص تركها في شكل مسودّات ونشرت بعد موته أنّ الغاية الطبيعية لكل شيء تكمن في تنميّة المؤهّلات الطبيعة الخاصة. فالمصير الإنساني للإنسان – باعتباره الغاية الطبيعيّة – يتمثّل في نقط أساسيّة ثلاثة :

فهو يتمثل أوّلا في تنميّة مؤهلات الإنسان الطبيعيّة من حيث هو «مخلوق متعقّل» بثقافة ابتكاراته وإبداعاته، وهو يتمثّل ثانيا في أنّه حرّ لا لذاته فقط بل وأيضا داخل المجتمع ضمن علاقاته المختلفة مع الغير وتحت سلطة القوانين، وهو يتمثّل أخيرا في كونه يصبو إلى السّعادة من حيث يكون هو نفسه صانع سعادته بتأسيسها على مبادئ الخير الكوني الأسمى.

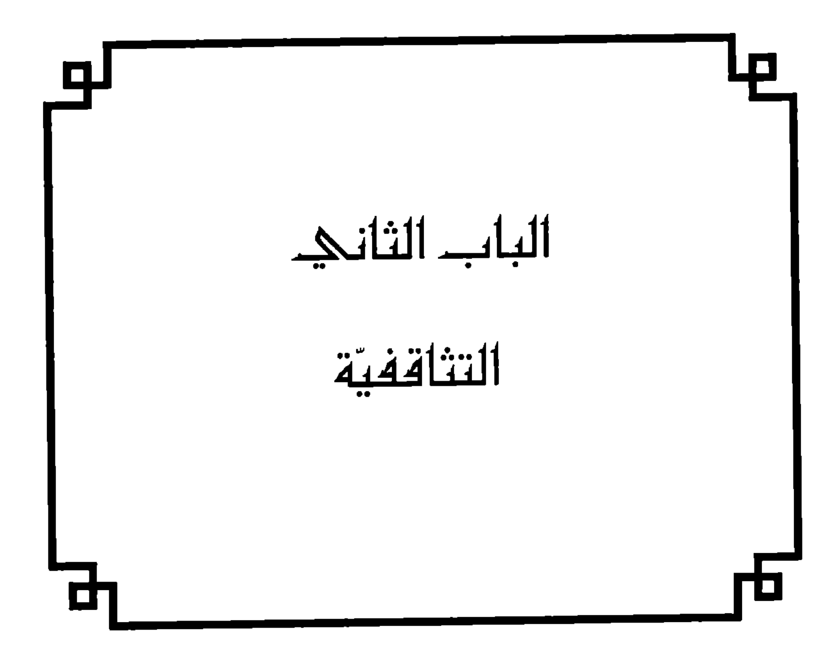
هكذا يكون الإنسان من حيث هو إنسان مثقفا ومتحضّرا ومتخلّقا. ويرى كانط أنّ الإنسان – في عصره – لم يبلغ بعد مصيره ولم تكتمل فيه الإنسانيّة، لأنّه وإن بدا وكأنّه قد تحصّل على معطيات علميّة وأدبيّة وإبداعيّة تجعل منه إنسانا مثقّفا، إلا أنّه لم يتمدّن إلا بجزء يصل إلى نصف المبتغى، ولم يتخلق في الجملة. فإذا كانت العلوم قد تطوّرت وأصبحنا نتعلّم بعضنا من بعض بحيث كثرت الحاجيات وتضخّمت كما تكاثرت المعاناة واللامساواة والأتعاب نتيجة ذلك فإنّه لم ينتج تمدّنا ولم يخلق ما يمكن أن نسميه بالمواطن الحقيقي.

تطوّرت الفنون وتنوّعت ولم تتطوّر عقليّة المواطنة ونعني تلك الحرّية الحقيقيّة وتلك المساواة الاجتماعيّة الخاضعة كلها لقوانين معقولة ومقبولة. كذلك لنا عادات وتقاليد، وليست لنا أخلاقيّات تعتمد في الآن نفسه حرّية الفرد وحرّية الآخر. لذلك يعتبر كانط أنّ أفضل طريقة لتحسّن وضعيّة الإنسان الثقافيّة والمدنيّة والأخلاقيّة تتمثّل بالنسبة إلى الثقافة في التربية، وبالنسبة إلى المدنيّة في تطوير القوانين، وبالنسبة إلى الأخلاق في تطوير الدين. فالتربية والقانون والدين هي وسائل ناجعة لتنمية إنسانيّة الإنسان بشرط أن تكون هي أيضا مبنيّة على مبدأ الحرّية. تربيّة حرة وقوانين تضمن الحرّية ودين حرّ يقبل حرّية الفرد ويعتمدها :

ذلك ما يحتاجه الإنسان ليبلغ أقصى مستويات الإنسانيّة.

هكذا إذن تكون لعنصر اليومي الموحّد صبغة أخلاقيّة وصبغة دينيّة وصبغة مدنيّة. ولكنّها كلّها تعتمد العقل والتعقّل وتضمن الحرّية والكرامة.

ففلسفة اليومي هي إذن فلسفة الإنسان تعتمد احترام عيشه وتنوع أنماطه وتعابير ثقافته وتمظهرات عقله وتجلّيات عواطفه، وفي الآن نفسه توجّه كل ذلك نحو تأصيل إنسانيّة الإنسان. ولعلّ مقاربة اليومي التنوّعيّة عندما تأخذ من المقاربة الأنطولوجية فكرة وحدة الوجود والقول ومن المقاربة الفنمنولوجية فكرة وحدة المعنى ستكون هي المعالجة النّاجعة في هذا الميدان لأنّها مع احتفاظها بضرورة التنوّع كخاصيّة اليومي الوجوديّة ستقرّ أيضا ضرورة العيش سويّا حسب قاعدة الحرّية والكرامة.



الباب الثاني

الثقافيّة

مقدّمة الباب الثاني

لقد اتضح لنا الآن أنّ اليومي من خلال تعدّده وتعقّده لا يخضع أبدا لأنساق التوحيد والتحنيط لأنّه – في كنهه – يتهرّب من التوجّه الأحادي ومن التحليل الاختزالي. وقد بيّن مثلا ميشال دي سارتو، المؤرّخ والفيلسوف الفرنسي – أنّ اليومي يتمظهر دائما وأبدا في الصّمود والإبداع، صمود ضدّ الهيمنة الاجتماعيّة بمختلف جوانبها وإبداع الأعمال اليوميّة التي قد لا تخضع دائما إلى منظومة القيم الاجتماعيّة. فما يشّدّ اليومي إلى الصمود ضدّ الأنساق والإبداع في الفكر والعمل قد يأخذ الشكل الثقافي في مضمونه النّقدي. فقد تلعب الثقافة هنا دورا أساسيّا في فهم تموّجات اليومي وتقلّباته، وتعنّته أمام محاولات تنظيره وتوجيهه.

لذلك سنحاول في هذا الباب أن نشرح مفهوم الثقافة وتصوّر العلاقات بين الثقافات وكيفيّات التوصّل إلى الكونيّة من خلال استعمالها

لفلسفة الحياة اليوميّة، لعلّنا بذلك نستطيع توضيح علاقات الأمم بعضها مع بعض فيما يخصّ تنقّل الأفكار وتكوّنها وإبداعها، وسنبيّن أنّ ما يسمى اليوم بالمجموعة الإنسانيّة أو بالمجموعة العالميّة يختزل بطريقة إيديولوجيّة واضحة كلّ الاختلافات والأزمات والإشكالات التي يعيشها العالم. فالإنسانيّة قد كانت ومازالت منقسمة إلى قسمين : إنسانيّة تهيمن وتقود العالم مع استغلال خيراته الماديّة والبشريّة، وإنسانيّة ثانيّة تعيش حياة العبوديّة والقهر والتعاسة الاحتياج والأمراض والأوبئة والحروب والإبادة.

من هنا أصبحت العلاقة بين الإنسانيتين علاقة توتّر وشبهة. ففي الوقت الذي تترعرع في الإنسانيّة الأولى فكرة «المجموعة الإنسانيّة» حيث أنّها تفيد في كنهها العالم الغربي، وفي أفضل الحالات «الأمم المتحدة» التي يهيمن عليها وعلى مجلس أمنها أصحاب الفيتو، وهم كما هو معلوم، يمثلون الدول العظمى، تتطوّر في الإنسانيّة الثانيّة فكرة مضادّة للحداثة تتمحور ثقافتها في الصمود ضدّ مظاهرها الاستعماريّة وتوغّلاتها التكنولوجيّة المسيطرة ومحاولاتها المتعدّدة للقضاء على الثقافات المحليّة والأفكار المحليّة والأديان الأخرى. ويقع كلّ ذلك تحت شعارات إنسانيّة معلنة لتخدير الشعوب وتمرير النوايا الاستعماريّة بسهولة.

لكلّ ذلك سنحاول في هذا الباب التعمّق في هذه العلاقات الحادّة المتوترة التي في رأينا وعلى صعيد الفكر ما بعد الاستعماري، تنقسم بدورها إلى قسمين. فهي علاقات عنصريّة إذا كان الاستعباد يهم عناصر الإنسانيّة الثانيّة داخل الإنسانيّة الأولى وهي حالة الأجنبي والمهاجر واللاجئ وغيرهم، وهي علاقات استعماريّة إذا كان الاستعباد يهم الدّول ولا الأشخاص. وقد بيّن هومي بهبها أنّ «ما بعد الاستعماريّة

هو تذكير ملائم يخصّ العلاقات الاستعماريّة الجديدة التي مازالت موجودة في النظام العالمي «الجديد» وفي توزيع العمل متعدّد القوميّات» (ص 37) وقناعتي أنّ هذه النظريّة التي تتعلّق بما بعد الاستعماريّة قد تخوّل لنا التعمّق في ما يقع داخل الأمم المتطوّرة، (عالم الغرب عامّة) وداخل الأمم المهيمن عليها (عالم الجنوب عامّة)، وفي نفس الوقت تقدّم لنا آفاق التعايش وإمكانيّة إعادة بناء كونيّة عادلة تعتمد النّواحي الإيجابيّة الفعّالة والخلاقة في كلّ الثقافات.

لقد سقط بعض مفكّرينا – تحت وطأة الثقافة المضادّة للحداثة – في فخّ التّأصيل والبحث عن التراث وتفعيله للتعرّف على الذّات وتحديد الهويّة. نعم لا يمكن لأحد منّا أن ينكر دور الهويّة في التعرف على الذّات وإعادة تنصيبها من حيث هي مركز الفكر والفعل. لقد أكّد على ذلك مثلا فرانس فانون، وكان منظّرا ممتازا مختصا في الفكر الاستعماري عندما جعل من إقرار الهويّة عنصر صمود ومقاومة ضدّ العنصريّة والاستعمار. وقناعتي أنّها الآن مازالت تقوم بدورها الاستراتيجي ضدّ الهيمنة الامبريالية التي أخذت شكل العولمة الاقتصاديّة. ومع ذلك يجب أن لا تكون هذه الهويّة تأصيلا لكياني ونبشا في تراثي فقط. عندها ستتطوّر «الثقافة ضدّ الحداثويّة» وتتدحرج شيئا فشيئا إلى عصور ما قبل الحداثة وما قبل العلوم وما قبل التكنولوجيا، فيسهل بذلك استعبادنا كلّيا دون أن تكون لنا إمكانيّة المقاومة والصمود. فإذا كانت الهويّة ثباتا فهي ثبات للذّات وليست ثبات في الذّات، أي أنّ الذّات تتطوّر وتتغيّر وتتفاعل في المكان والزّمان ومع ذلك تكون هويّتها ثابتة لها، فهي ليست تأصيلا بقدر ما هي تجديد، وهي ليست انغماسا في التراث يقدر ما هي إعادة تأسيس التراث بالإبداع والخلق والاكتشاف العلمي وبالإضافة

التكنولوجيّة. وهي ليست الانحلال في الماضي بقدر ما هي استئناف لجوانبه المضيئة وتجذيره في الحاضر وانفتاحه على المستقبل.

هكذا إذن سنقسمّ هذا الباب إلى ثلاثة فصول، يتناول الفصل الأوّل إشكاليّة التعدّد الثقافي ويهتمّ الثاني بتصوّر التثاقف ويختصّ الثالث بدراسة التضافر بين الثقافات والكونيّة في مفهومها الجديد.

الفصل الأول

التعدّد الثقافي والفلسفة

والآن وبعد أن حاولنا الاستدلال على الفرضية التي قدمناها والقائلة بأنّ الكونيّة بالنسبة إلى فلسفة الحياة اليومية تكمن أساسا في التجربة الوجودية المتعالية على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة وذلك بحثا عن المعنى الذي يجعل العالم قابلا للتّساكن.

لقد تعددت الدراسات والأبحاث حول تصوّرات الحوار الثقافي والحضاري وكانت كلها تصبو إلى محاولة تجاوز العلاقات العنيفة التي يتّسم بها المجتمع الدولي. وليس ثمة من شك في أهمية تلك الأبحاث التي بالرغم عن طابعها الإيديولوجي الواضح إلا أنّها قد تقدم للإنسانية أوجه متعددة للتعايش ولتجاوز بعض أسباب العنف والتخاصم. فليس همنا هنا أن نقدم وجهة نظرنا في هذا المجال ولا أن ننقد بعض الأطروحات السائدة ومستتبعاتها. فهمّنا أن نتناول بالبحث في ضوء فلسفة اليومي

إشكاليّة نمط تعامل الثقافات مع بعضها سواء كان ذلك عن طريق التخاصم أو عن طريق التّسالم.

والملاحظ أنّ هناك تصور جديد للعلاقات الثقافية يمكن أن نطلق عليه تعبير «الشخص المفهوميّ انطلاقا من أعمال الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز. فقد بدأ هذا الشخص المفهومي بشق طريقه في العالم ضمن النقاش المعاصر الدائر حول التنوّع الثقافي وتأثيراته على العيش معا ونعني به تصور التّثاقف وتحديد الكونيّة.

فسنحاول هنا إذن استدعاء هذا الشخص المفهومي، وإخضاعه للحكم الفلسفي. ولكننا من الآن نستطيع ملاحظة صيغة اشتقاقه التي تفيد الاشتراك المتبادل والذي يفترض أن يتم قبول التنوع الثقافي من حيث هو واقعة بديهية للحداثة والتواصل بين الثقافات ومن حيث هو غاية التعايش بطريقة متبادلة وبتأثير متبادل دون أن تكون هناك هيمنة أحادية لطرف على طرف آخر. هذه الصيغة المتبادلة والتي عبّرنا عنها بهذا الاشتقاق ذات دلالة تأسيسية لأنّها ستعلو بالنقاش حول هذه الإشكالية إلى المستوى الفلسفي التنظيري.

كيف يتمفصل هذا التواصل؟ وما هي قيمته الانتربولوجية، وهل له من أثر على الاجتماع البشري؟ وهل هنالك أساس لهذا التصور؟ وهل يشكل التنوع الثقافي تهديدا حقيقيا للعيش-سويا؟

ولمحاولة الإجابة عن هذه الأسئلة من زاوية نظر فلسفية، سوف أعمد في البداية إلى شرح الظاهرة ذاتها، وذلك بتحديد مكوناتها، وبتحليل اشتغالها ضمن الواقع المعيش، بعد ذلك سوف أبحث عن إضفاء رؤية أخلاقية والتزاما سياسيا عليها، وذلك حتى نثبّتها على قواعد معيارية. وفي الأخير، ستخضع المقاربة الفلسفية هذا الشخص المفهومي

للنقد الجذري حتى نعرف فيما إذا كان التنوع الثقافي يتوافق أم لا مع الكونية المؤسسة لتواصلية الإنسان.

يرتبط المنظور العام للتنوع الثقافي العالمي، قبل كل شيء بتصارع العلاقات على الصعيد القومي والعالمي. لقد كان القرن الماضي هو القرن الأشد دموية الذي عاشته البشرية. فغالبا ما لحقت الحروب التي صارت كلية وعالمية، مجازر جماعية ومعسكرات اعتقال وحشد وإبادة عرقية وعنصرية من كل نوع، وحظر وانسداد للأفق واستعمار جديد وغزو وبربرية. وبداية هذا القرن ليست أفضل، إذ أنّ عدد الضحايا والدمار يفوقان الخيال كما يجدر القول إنّه منذ ثمانينات القرن الماضي، وخاصة إثر سقوط جدار برلين، تعيش الإنسانية، في نفس الوقت، حياة قصوى من الضغط تخيم عليها الحروب، والصراعات العرقية، والإرهاب، وعدم الاستقرار والعنف وذلك من أجل تثبيت نظام اقتصادي وسياسي جديد، ودبلوماسية القوة التي استبدلت فيها القوة بالاستخدام اليومي لها والهيمنة أحادية الجانب لقوة وحيدة تريد البروز بما هي كذلك في كل مكان من العالم.

ليس غريبا إذن، أن نرى بروز «تواصلية جديدة» مؤسسة على مصطلحات حربية مثل الإرهاب، و«محور الشر»، والتهديد النووي وغيرها بل يجب القول إنّ الحرب ذاتها قد أصبحت تواصلا مثل ما أكده هيغل[32] من خلال التشديد على ضرورتها في إعادة إكساب الشعب معناه.

فالعولمة هي التي جعلت الحرب واقعة يومية للسياسة. لكن العولمة، وإذ نعترف بقدمها من جهة نمط وجودها، هي الآن وفي الوقت الحاضر استمرار للاستعمار بوسائل أخرى. إذ هي نتاج اقتران معقد بين النمط الليبرالي وبين هيئة غير مسبوقة من وسائل التواصل. نعرف جميعا أنّ العولمة قد تمكنت من تجميع البشر ضمن كوكب ضيق نطلق عليه تجنّيا تعبير القرية العالمية. ولكن ذلك سيكون من أجل مزيد مراقبتهم والتحكم في زمنيّتهم وفي حركتهم. فبالنسبة إلى هذه التقنية الحديثة للتواصل، ليس هنالك مجال خاص وحميمي، ولا مكان للأسرار: فالسر قد غمره هذا الجسم ليتمكن من فضحه متى شاء ومتى أملت الظروف

32 يعتبر هيغل أن كلّ شعب يملك خصوصية و تنظيما معينين وطريقة في الوجود ينفرد بها. فيتعارض مع شعوب أخرى ليؤكد ذاته ويتم الاعتراف به، حتى يتعرف عليه الآخرون. ولكي يثبت خصوصيته، يتحتم على الشعب أن يخوض صراعا حتى الموت مع الآخرين. تتأكد الحرب إذن كإمكانية للتواصل بين الشعوب إذ أن الشعب يدرك أن حريته هي حرية من أجل الموت، وأنه لا يجب عليه التفريط فيها ألا داخل الحرب. فهو يكتب مثلا: «لكي لا يظل الناس حبيسي هذه العزلة، وحتى لا تدعهم يستخلصون الكل ويتلاشى الفكر بينهم، تعمد الحكومة من حين لآخر إلى زعزعة حميميتهم بواسطة الحرب إذ يجب على الحكومة إفساد نظامهم الذي صار اعتياديا. وأن تنتهك حقهم في الاستقلال، نفس الأمر بالنسبة للأفراد الذين باستغراقهم في هذا النظام، ينفكون في الكل، ويتطلعون إلى الكائن لأجل ذاته الذي لا يمكن انتهاكه، وإلى أمن الشخص، تسعى الحكومة، من خلال هذا العمل المفروض، إلى زرع الإحساس بالموت في الأسياد فبفضل هذا التلاشي للشكل، للجوهر يمنع الفكر الانتهاء إلى الكائن هنا الطبيعي في منأى عن الكائن الأخلاقي، إذ هو يحفظ ذات الوعي ويرتقي بها إلى الحرية وإلى القوة».(Hegel. Phénoménologie de l'esprit. Trad. D'Hyppolite. Tome II. P. 23)

عليه ذلك.

تبلورت هذه الرؤية الكارثة للعالم، في الوقت الذي صارت فيه سهولة تنقل الأشياء والأفكار أكثر فأكثر تناميا وفي الوقت الذي كثرت فيه الاعتقادات المتنوعة والمذاهب المتناقضة وذلك حتى تجعل من عالمنا مجالا للتنوع الثقافي. فهذه التعددية هي نتيجة لإعادة إقرار التنوع الثقافي وإبراز الهويات المكبوتة في عالم ينكشف أكثر فأكثر ليبين تعدديته البناءة. فالمجتمع ذو الثقافة الواحدة، أي الموسوم بتمثل قوي للوحدة (وحدة قومية، وحدة لغوية، وحدة عرقية...) قد يضمحل شيئا فشيئا ليحل محله مجتمع متعدد الثقافة ينفجر فيه نموذج الدولة-القومية ليضفي معاني متعددة الاتجاهات على الهوية.

على أنّنا لابد أن نلاحظ هنا أنّ تفجّر الهويات الثقافية، وبروز القوميات ذات العرق الواحد قد نتج عنهما، على نطاق شاسع، عدم استقرار التوازن المؤقت لعالم ما بعد الحرب العالمية الثانية. ومن أجل ذلك حاول المفكرون والإيديولوجيون أن يعزّزوا حلاّ قد ترعرع في تجربة كندا المعروفة. وهو الحل الذي يربط بين الاندماجية[33] والاختلافية[34]. وقد أخذ النقاش في النهاية بعدا سياسيا قامعا لتعبير الاختلاف ضمن دائرة الحياة الخاصّة داخل البلدان الديمقراطية، بحيث قد يجبر أصحاب القرار الناس بواسطة كل الوسائل التكنولوجية المتاحة على الانضواء في حقل إيديولوجي معين أو في نمط حياة معيّنة وعلى الموافقة سواء كانت ضعيفة أو ذات شأن على مشروع وحيد وشكل من الوحدة الثقافية والإيديولوجية : وحدة تشتمل بالتأكيد على كثير من الوجوه

33 Assimilationnisme

34 Différentialisme

الضامنة للخيار الديمقراطي، ولكنها تحاول التأكيد على التماسك الاجتماعي من خلال اختزال الاختلافات هذا. فالاندماج الثقافي [35] الذي اعتمده الرئيس الأمريكي السابق بيل كلينتون مثلا، هو توجه إيديولوجي فريد للحصول على مزيج من الثقافات المتواجدة من أجل بناء «كتلة» غير مكترثة بضرورة التنوع.

إنّ التنوع الثقافي لا يشمل المجتمعات المتعددة والتحولات الأنتروبولوجية المتعلقة بالمجتمعات المعاصرة للدول الغنية فقط، تلك المجتمعات التي قد صبغها أكثر فأكثر حضور ثقافات متعددة و تجمعات كثيرة وبالتالي تنوع كبير في أنماط الحياة نتيجة ظاهرة الهجرة. فهو يشمل الآن أكثر فأكثر مجتمعات موسومة بالواحديّة الثقافية [36]، حتى أنّ المكوّنات الفكرية الشّمولية قد تصبح في غير محلها، في هذه المجتمعات، لاسيما عندما تحاول هذه المكوّنات إنشاء تماسك متين في العلاقات البشرية[37].

يتأتّى هذا النمط من التنوع الثقافي إذن، عن عولمة الأفكار ومستتبعاتها مثل عودة الهويات وتأكيد المرجع الذاتي للتجمّعات العرقية الدينية. لكننا، في هذا المستوى يجب أن نستشف تناقضا في منطق العولمة : ففي الوقت الذي تفتح فيه الحدود داخل أوربا للأوربيين، فإنّ معاهدات شنغان[38] تغلقها حول أوربا. فنحن نسير باتجاه إحداث شرخ في الإنسانية ذاتها، أي باتجاه إقرار إنسانية أولى متحررة من الضغوط ومن الحدود تتنقل بحرية وتبني عالمها من حيث هو العالم بحد ذاته من جهة ،ومن

---

35 Multing pot
36 Monoculturelles
37 Fred Constant. Le multucuturalisme. Flammarion. Paris 2000
38 Schengen

جهة ثانية باتجاه نبذ الشطر الثاني من الإنسانية الذي يجب أن يتقبل كل هذه الضغوط ليصبح غريبا عن العالم يتنقل أصحابه بتأشيرة ويفكرون برخص ويعبرون برقابة ويعيشون بانتماء وعبودية. نحن إزاء بروز شكل جديد للإنسان نطلق عليه اسم «الغريب الأجنبي»[39]، من خلال عولمة تنقل السكان، تلك التي أخذت اتساعا شديدا[40] في السنوات الأخيرة. ففي هذه العولمة يتم التحكم قانونيا في الغريب الأجنبي من خارج الغرب. إذ تفرض عليه تأشيرة تنقل حتى يمكن فرزه وتمييز الغريب «الصالح» عن «المتخفي» و«المتحيّل»، و«الإرهابي»، و«الملوّث»، و«اللاجئ»[41]، و«طالب اللجوء السياسي» إلخ...إنّ آلية اقتصاد الأجنبي الغريب وعزله تتعولم بدورها، إذ من خلال علامة «رفض التأشيرة» التي تظهر جليا وبلون أحمر في جواز السفر، يتم منعك من التنقل في أغلب بلدان العالم، فهم يجبرونك على استمرارية وضعك الاجتماعي محبوسا مستقرا بدون حق التنقّل خارج الحدود، لا لشيء سواء لأنّك تنتمي إلى الإنسانية المنبوذة. في حين يتنقل الآخرون المنتمون إلى الإنسانية الأولى المهيمنة بكلّ حرية وكأنّ ليس فيهم من هو متحيّل وملوث وإرهابي.

ولعل المثال الأكثر تشييدا لثقافة معينة من التعددية هو مثال ثقافة الهجرة. إذ أنّ مطالبة المهاجرين بالهوية تقوم على العودة إلى ثقافة الأصل التي تُعدُّ شكلا رمزيا للانتماء، ولكنها أيضا ستتحدّد من خلال

39 L'étranger

40 يقدر اليوم عدد السكان المهاجرين بـ130 مليون أنظر: Samir Naïr et Javier de Lucas. Le Déplacement du monde. Paris 1996.

41 تعدّ تحليلات حنّا أرنت حول ظاهرة اللاجئين هامة لأنها تبين الجانب الايجابي في هذه الظاهرة «إذ اللاجئين المطاردين من شعب إلى آخر يمثلون صمّام الأمان لشعوبهم» أنظر مقال: Giorgio Agamben. . Au-delà des droits de l'homme . in Sujet et citoyenneté. Intersignes. N°9/9. Paris 1994. P. 127.

إرادة التأقلم مع المجتمع المضيّف الذي كثيرا ما يكون متّسما بالإقصاء العنصري وبعدم الفهم والتفاهم مع الآخر. ومن هنا نشأت ثقّافة جديدة داخل ظاهرة الهجرة ، في الغرب، منصهرة في تعددية الانتماء (مغاربي، إفريقي، آسيوي، تركي...) من ناحية وفي هشاشة الأفق في المجتمع حيث يعمل ويعيش. هناك عودة إلى ضرب من الأسلمة[42] التي تتوق إلى توحيد نمط العيش وآفاقه، بالنسبة للمغاربة مثلا ، و في نفس الوقت، إقرار تنوع في أشكال التعبير المتعلق بالهوية في مجالات الفن (الموسيقى العالمية، الراي... الخ) وفي ممارسات اجتماعية متعددة. وإذا كان هناك ميل راهن للتقوقع في الهوية[43]، فإنّ ذلك ليس نتيجة استحواذ الوحدة بالضرورة على مكان التعددية الثقافية، بل لأنّ المجتمع حيث يعيش الغريب ويعمل قد أقرّ منطق استبعادي يقوم على إقصاء حضاري (مناطق سكان ذات كثافة للمهاجرين) وإقصاء ثقافي (تمثيل نسبي ضعيف في التظاهرات الثقافية والسمعية البصرية) وإقصاء عقائدي

42 Fathi Triki. L'esprit Historien dans la civilisation arabe et islamique. Publi - .cation de l'Université de Tunis. 1992

يجدر القول إن التعلق بالإسلام كمنفذ وكعامل تعبئة، في نفس الوقت لدى المهاجرين في الغرب وفي العالم الإسلامي، يضفي على هذا الدين خصوصية ذاتية : فهي من جهة، تؤسس «نموذجا إجرائيا ومعياريا»جدير أن تحاكيه كل سلطات العالم الإسلامي وهو نموذج النبي والخلفاء الراشدين، ومن جهة ثانية تكون هذه الخصوصية أيديولوجيا تعبوية للجماهير المحرومة وتقدم غالبا مجالا لحركات مقاومة ضد الاستغلال و التدخل الأجنبي ونحن نتفق مع فكرة رودنسن(Ma. Rodinson. Islam et Capitalisme. le seuil. Paris. 1964. P. 235) القائلة بان «للعالم الإسلامي خصوصية لا تكون استثناءا. فهو لا يغلب من القوانين العامة للتاريخ الإنساني ومستقبله مستقبل صراع طبقي أو بصورة أعم مجموعات اجتماعية، صراع قوميات أو بصورة أعم مجتمعات كلية». والإسلام بما هو دين التزام، فهو يعاش غالبا كاستدعاء لصراع «الخير ضد الشر» فإذا اعتبرت الإسلام سياسة ، يعني أن تجعل منه دينا انفعاليا و إيديولوجيا تعبوية فيضمحل الدين السليم وتبرز السياسة بعنفها ودهائها ودنيويّتها.

43 .Fathi Triki. La stratégie de l'identité. Arcantères. Parsi. 1998

(عدد الأمكنة المحدود لإقامة الطقوس والعبادات، وأغلبها غير ملائم) وإقصاء اقتصادي واجتماعي.

ولكننا إذا ما أردنا التعمق أكثر في معنى التنوع نلاحظ أنّه لم يتم استعماله للتعبير عن التنوع المادي داخل المجتمعات فقط بل يفيد أيضا، مذهبا فكريا هو الآن بصدد التوسّع أكثر. وكنّا منذ أواخر السبعينات في القرن الماضي قد حاولنا في كتابنا «قراءات في فلسفة التنوع» توضيح منطلقاته وأبعاده العلمية والفلسفية والإيديولوجية وتطبيقاته المختلفة واخترنا نماذج لذلك في فلسفة ابن خلدون وفلسفة ماركس وبعض الأفكار

الفلسفية المتواجدة آنذاك وفي فلسفة كارل بوبر والمعاصرين له. ومهما يكن من أمر فإنّ هذا التصور الفكري الخاص بالتنوع جدير بأنّ يكون موضوع نقاش فلسفي حتى نتمكن من تحديد أرضيته وأبعاده المختلفة.

والمشكل ليس في إمكانيّة التفكير فلسفيا في وحدة ما هو إنساني وتنوعه. فهذا الأمر يمكن أن يُنجز من خلال منهج حواري ونقدي، حتى نتفادى كل دائريّة تناوبية في هذه المقاربة، وكل تفكير بألفاظ إقصاء المتناقضات (تعددية / كونية). ويكمن الرهان هنا في معرفة ما إذا كانت الإنسانية قادرة على الحفاظ على عاداتها المختلقة وثقافاتها المتعددة في نفس الوقت الذي تتطلع فيه إلى «العيش معا» في حدود الكرامة؟

وفي الحقيقة، فإنّ مصطلح التنوع الثقافي حينما يصبو إلى أن يكون مفهوما فلسفيا وبناءا فكريا حول مجموعة من القضايا المعيارية، فإنّ هذه الإشكالية تتعقد أكثر وتنحدر إلى اتخاذ مواقف إيديولوجية أو توجّهات سياسية. ومن دون شك، فهنالك بحث واقعي عن مثال العدالة

والمساواة يشد هذه الأيديولوجية، كما أنّ هنالك كفاح من أجل أخلاق أفضل في العيش ضمن علاقة انسجام وتواجد مع الأفراد الآخرين والثقافات الأخرى بشكل سليم دون إقصاء ومع المحافظة على تنوّع طرق الوجود التي تتّخذها المجموعات المتنوعة، والتي تؤلف مجتمعا متوازنا.

ولعل نقطة الالتقاء بين فلسفة الليبراليين وفلسفة المجموعيّين[44] ستكون ضمن العناية بالحفاظ على شكل من الكرامة للإنسان، فالليبراليون يدعّمون فكرة المدنية من خلال القيم والالتزامات الجماعية، أما المجموعيّون فهم يدعّمونها من خلال البحث في الاعتراف والأصالة.

ولكن هنالك خطر يتهدد مصطلح التنوع الثقافي الذي إذا ما أصبح مفهوما من مفاهيم الفلسفة، سوف يتحوّل حتما إلى مجرّد إيديولوجيا : مثل التبرير من قبل الإختلافيين[45] للأفعال اللاإنسانية التي يمكن أن تحدث هنا أو هناك تحت اسم اختلاف الدين أو اختلاف الثقافة وتنوعها.

من أجل ذلك، أؤكد هنا أنّ التنوع الثقافي هو فعل وصفي يبرز لنا بوضوح تحوّلات مجتمع العولمة، لكن من دون أن يصبح مذهبا فلسفيا منسجما، لأنّه يقصي كل ضرب من ضروب الوحدة، أي، في نهاية المطاف يقصي كل شكل من أشكال التجريد بل التصوّر في ذاته. فهو من قبيل ما هو عياني وليس من قبيل المفهوم.

فعالم الحياة اليومية هو تعدّد وتنوع لما يوجد وللممكنات التي سوف تأتي في ذات الوقت. لكن هنالك شيئا ما يُضاف ليجعل كينونتي

44 نقترح هذا التعبير لترجمة مصطلح Communautariens

45 Les différentialistes

تتحدد ضمن ضرب من الانسجام مع كينونة الآخرين. يذكرنا الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا مثلا أنّ «ما ندعوه العالم، ما هو إلا زعمنا الاقتران المعيشي لتجمع «موثوق به» (أريد أن أقول ما يختلف باختلاف فعل الإيمان من دون معرفة) أو لضيافة واستقبال لهذه العوالم اللامتناهية والممكنة والواقعية. ومن دون شك، فإذا لم يكن هنالك سوى اللاتناهي المتلاشي من العوالم الواقعية، فهذا سوف يكون غير صالح للحياة. ولكن تكون هنالك رابطة مع الآخر، ومع ما نسمّيه «العالم»، هو التوقع غير القابل للاختزال، ضمن فعل إيماني، الانتقال لمجموعة، لتجمّع لهذا التلاشي اللامتناهي للعالم»[46].

يمكن لمصطلح التثاقف أن يعيد الاعتبار لفعل الإيمان، هذا الذي يجعل العالم ممكنا وقابلا للتساكن. فهو قريب جدا من السياق الفلسفي بما أنّه يجعل الأفكار الأشد اختلافا على صلة فيما بينها. يكون التثاقف ممكنا، عندما نحاول أن نجد رابطة فهم وتواصل بين الهويات المختلفة، و«العوالم الممكنة والواقعية» حتى يضع في المكان المناسب شيئا ما مشتركا بين الناس.

46 Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida. Intersignes N° 13. 1998. Ed.. Toubkal. Casablanca. 1998. P. 248.

الفصل الثاني

التثاقف وتضافر الثقافات

على الصعيد السياسي تتأسّس معقولية الهويّة في علاقتهما بالحداثة حول إشكاليّتين : ففي الأولى تكون الهويّة سيرورة اندماج قصوى للفرد ضمن دواليب السلطة، وفي الثانية تكون الهويّة شكلا من التذوّت[47] وبناءا للذات، وانشغالا بها حسب تعبير ميشال فوكو. إذ يؤكد هذا الأخير أنّنا «لم نجد مطلقا، في تاريخ المجتمعات الإنسانية، وحتى ضمن الأجهزة السياسية ذاتها، مزيجا أكثر تعقيدا من تقنيات التفرّد ومن الإجراءات القائمة بما هو شمولي»[48].

يعني التّماهي[49] في ذات الوقت، شرط الحياة المشتّتة المتذرّرة[50] في المجتمعات الحديثة كما يعني خضوع كل فرد خضوعا مباشرا لأجهزة الدولة. بل إنّ التكنولوجيا المعاصرة بكل أشكالها، تمكّن من حبك بارع

47 Subjectivation
48 Michel Foucault. Le souci de soi. Gallimard. Parsi. 1984. P. 302
49 Identification
50 Atomisée

بين الفردي والجماعي وبين الشخصي والعام، «فهي تدعونا لإنتاج الماضي إنتاجا عفويا ضمن العادات والتقاليد وحذو الحياة العامة، فتدعونا إذن لإنتاج تقليد جديد أو الانتقال إلى طرق التفكير الجديدة وللإرادة والإحساس، تدعونا إذن إلى ضرب من انفعال عصبي ، يوشك على تعقيد الانفعالات العصبية الجماعية السابقة ومناقضتها وإفراغها»[51]. فهذا التّماهي يكوّن قاعدة خاصّة بوحدة الفرد داخل المجتمع.

لقد أدركت السلطة الماهية[52] أنّ ما هو سرّ شخصي يمثّل في حدّ ذاته مسافة يوفّرها الفرد لنفسه ويعتبرها سلاحا دفاعيا ضد كل تدخل في حياته الخاصة، فإرادة المعرفة التي تتوخّاها السلطة تجبر الشخص على كشف حياته الخاصة وطبيعة ملذاته، وعلاقاته الحميمية، وهي تخطّط للجميع فضاء حياتهم، وتنظّم نومهم ويقظتهم وتحرّك رغباتهم وتصادر الخصوصي، باعتباره كنه السلطة و حقيقتها، إذ ليس هنالك من أسرار سوى أسرار الدولة وأمنها أو السرّ المهني الذي تتحكم فيه سلطة المؤسسات الاقتصادية . فالسّلطة الماهية ليس لها من معادلة سوى السلطة الكلّيانية.

نفهم في هذه الحالة، لماذا هنالك في الوقت الحاضر وفي كل مكان تقريبا مطالبة بالهويّة الخاصة، وبالشخصية الفريدة، وبالتأكيد على الذات وعلى إحساساتها، وذوقها، وأنماط حياتها، ومعتقداتها، وفي كلمة واحدة المطالبة بحميميّتها. فإنّ إحدى أدوار التّثاقف يكمن تحديدا في الصّراع ضد التّماهي السياسي وضد تنميط الحياة: هنا، يتبلور المعنى

51 Jean-François Lyotard. L'inhumain. Galilée. Paris 1988. P. 61.

52 Identitaire

الذي يعطيه ميشال فوكو للتذوّت[53] والذي لا يعبّر عن الفردانيّة بالضرورة ولا يتحدّد كذلك من خلال الفوضوية الرّافضة لكل سلطة ممكنة ، إنّه وبكل بساطة «معارضة الهوية من حيث أنّها تمثل الذات الفاعلة الخاصة بالتماهي وبسيرورة السلطة ذات البعد الواحد».

وإذا كنت قد أكدت على التحليل المفهومي للهوية، فذلك قصد البرهنة على وجود انفصال وابتعاد عن الماضي في ثنايا التعريف ذاته، تأكيدا للاختلاف والغيرية. هناك انحياز إذن عن أحادية الجانب المتعلّقة بالوجود لصالح ما هو عرضي، أي لصالح التفرّد ولصالح التعدد التجريبي وما بعد-التجريبي الخاص بالثقافات تلك التي تلقي الإنسان في الغائية، وفي «الامتداد بين الحياة والموت»، حتى نستأنف هذا التعبير الهيدغيري.

فالهدف من نقد الأحادية هو أن نعيد إلى الإنسان ماهيته وغائيته وذلك خارج نرجسيته الخاصة وأن نذكّر بوجوده من حيث هو وجود مع الآخر[54] ، ومن حيث هو تاريخ مقترن بالكثرة والتنوع.

فمنذ الوهلة الأولى، نفهم إلى أي حدّ يجب على التّثاقف القائم على قيم الانفتاح والخلق واستشراف المستقبل والاختلاف أن يتجذر أكثر ضمن طريقتنا في مقاربة الحداثة مما يجعل علاقة الذات بالآخر غير منفصلة وغير مجزأة بل هي تشير إلى تنظيم واقعي مؤسّس[55] يخص سيرورات التّماهي التي تتعلق بمفهومي الهوية والاختلاف، وبوظيفتيهما في المجتمع بشكل عام.

Subjectivation 53

être-avec 54

Institutionnalisée 55

ومن البداهة أنّ الثقافة تضمن هذا التماهي للأفراد وللمجموعات أو للشعوب. فالتثاقف هو الفلسفة التي تمكّن، في نفس الوقت، من احترام اختلافات الثقافات البنيوية ، ومن إقرار أهميتها المتساوية مع الثقافات الأخرى من حيث قيمها الداخلية، ومن اعتبار أية ثقافة كما لو أنّها تملك بعدا كونيا، ذلك البعد الذي يجعلها أيضا خيرا مشتركا في متناول الإنسانية برمّتها.

يضع تعريف التثاقف هذا نهاية لطموح المعقولية الغربية في أن تمتلك وحدها هذا البعد الإنساني في ثقافتها كما يقدّم للكونية طابعا من التفاهم والتواصل. فإرادة فرض رؤية واحدة ونهائيّة خاصة بالحقوق وبنمط الحياة على جميع الثقافات لا يمكن أن يفضي إلاّ إلى العنف الدائم. وبالفعل، فإنّه يهيمن في الوقت الحاضر ضربان من العلاقات بالآخر داخل المجتمعات الغربية وخارجها ونعني يهما العنصرية والاستعماريّة، وهما الآن أفقا الرأسمالية الرئيسيان وطريقتا تعامل الامبريالية مع دول العالم المهمَّش.

العنصرية :

في الواقع نلحظ الانتهاكات الواسعة ضدّ الأجانب في بلدان عديدة من أوربا ومن العالم في السنوات الأخيرة وصعود المجموعات الفاشية الجديدة التي تتمكّن أكثر فأكثر من مصادر القرار في بلدان أوربية كثيرة ونشاطات الأقلّيات القومية المتطرّفة والمتعصّبة وتسرّب شعارات وأوامر إقصائيّة وعنصريّة في العالم وعنف الشباب الأكثر تهميشا، وكل ذلك يشهد على خطورة هذا الإقصاء. إذ ليس هنالك

فقط تعزيز «تظاهرات العنصرية العنيفة والجماعية»[56] ، بل أكثر من ذلك، هنالك تمرير العنصرية داخل النسيج المجتمعي كي تصبح عادية أي شكلا من تقبّلها العام، وتقبّل مكوّناتها ومستتبعاتها. فهي تترجم حاضرا في مواقف عنصرية تحت غطاء عقلي ومعرفي تنشر عبر وسائل الإعلام، وهي مواقف كثير من المفكرين والكتّاب الذين يتّهمون الأجانب في ثقافتهم وفي أنماط حياتهم وفي دياناتهم ويرون فيهم أصل خراب مجتمعهم. فنحن نتحدّث الآن دون خشية من الخلط والدناءة عن فاشية الشباب المهاجر مثلا، وكأنّ من لا سلطة له ولا سلاح ولا صوت بل ولا وجود يمكن أن يكون فاشيّا دكتاتوريّا مغطرسا. فالشباب المهاجر غير القادر على الاندماج في المجتمع بفعل البطالة والعنصريّة والفكر الاستعماري يعيشون غربة مضاعفة، هم غرباء في علاقتهم بثقافاتهم الأصلية وغرباء في علاقتهم بوطنهم الآني ونعني البلد حيث يقطنون هنا والآن.

وهذا ما كتبه إتيان باليبار[57] «إنّ الجديد حقا ودون منازع، هو تكثيف التظاهرات العنيفة والجماعية الخاصة بالعنصرية ، فهو المرور إلى الفعل والتنفيذ الذي يتجاوز جماعيا وجماهيريا منع الاغتيال، ويقدّم على هذا النحو لنفسه، حتى ضمن أشكال تبدو بالنسبة لكم فجة وبدائية، وعيا رهيبا بحق تاريخي. إنّ تخطي هذه العتبة أو بالأحرى سلسلة من العتبات المتعاقبة في هذا الاتجاه، قد حصل في بلد أوربي تلو الآخر، حيث تتم الإشارة دائما إلى نوع السكان الأجانب في أوربا وحتى السكان الأصليين الذين يتقاسمون معهم نفس الخصائص الاجتماعية (خاصة

56 .Etienne Balibar. La crainte des masses. Galilée. Paris 1997. P. 325

57 نفس المصدر

منزلة الأشخاص المتنقلين والذين لا وطن لهم) . كل شئ يحدث كما لو أنّ المناوبة قد تحولت من بلد أوربي إلى آخر، منذ عشرات السنين. ولا يمكن لأي بلد أوربي أن يعتبر نفسه متعافيا خرج ذلك : من الغرب إلى الشرق، من انجلترا وفرنسا إلى إيطاليا، ومن ألمانيا إلى المجرّ وإلى بولونيا (ولن أتجاسر على الحديث هنا عن «حالة» يوغسلافيا) وفي كل مرة يصاحب هذا التكثيف بروابط تتفاوت شدّة وتأكيدا ، تزايد مجموعات قومية متطرفة منظمة و تضخّم «حركات» معادية للسامية- رمزية في جوهرها: الأمر الذي لا ينقص من خطورتها، بما ن ذلك يبرهن أنّ هذا هو النموذج الذي تعتمد عليه التصورات العنصرية والمعادية للأجانب، والتي يلاحقها حلم «حل نهائي لمسألة الهجرة». ففي كل مرة يكشف سبر الآراء لكل الذين يحركهم الوهم المعكوس(المقلوب) ، أنّ المحاور التي تشرع للعنصرية كضرب من ردّ الفعل الدفاعي عن الهوية القومية وعن أمن اجتماعي «مهدَّدَين»، تعتمد بشكل واسع من قبل فئات عديدة في مختلف طبقات المجتمع، حتى وإن كانت هذه الأشكال القصوى والمتطرّفة ليست مقبولة عموما أو قل إنّها مازالت لم تقبل بعد: وأخص بالذكر الفكرة القائلة إنّ عددا كبيرا من المهاجرين والأجانب سوف يهدد مستوى العيش والشغل والسلم العام والفكرة القائلة إنّ بعض الاختلافات الثقافية والتي تكون في الواقع أحيانا هشة وقليلة تشكل عوائق لا يمكن تجاوزها فيما يتعلق بالتساكن ،بل أنّها تهدد بمحوط «طبيعة» هوياتنا التقليدية».

وفي واقع الأمر تزخر كل الثقافات بمظاهر العنصريّة المختلفة وتكون أحيانا عنيفة في مشهدها العام. فهي ليست خاصيّة الثقّافة الغربيّة. وكم كان بودّي أن تكون لنا جرأة المثقّفين الأوربّيين المناضلين الذين يقاومون العنصريّة في بلدانهم فنقوم بفضح الممارسات العنصريّة

في مجتمعاتنا وحضارتنا اجتماعا وثقافة وسياسة. لعلّنا بذلك نقدّم خدمة كبيرة لتنوير صورتنا في الداخل والخارج وللمساهمة الفعّالة في استئناف الكونية بأكثر عدالة وبأقل شطط.

الاستعماريّة :

إنّ مصطلح الاستعماريّة، غامض نوعا ما ويحتاج إلى تبرير. ولذلك وجب تناوله بصرامة أكبر ليس فقط باعتباره حاليا موضوع دراسات في الجامعات الأمريكية، بل لأنّه يفسّر لنا علاقة جديدة اختصت بها الإمبريالية مع البلدان المضطهدة. وإذا حللنا تاريخ الحداثة في ضوء علاقته بمفهوم الأجنبي الغريب، هذا المفهوم الذي يجب دراسته بعمق والسيطرة عليه، يظهر لنا بوضوح أنّ الاستعمارية هي العبارة-المفتاح التي تمكّن من فهم كيفيّة تواصل الناس فيما بينهم. لقد تم تطبيق الحداثة وتحيينها بشكل واسع في خضمّ استعمار أمريكا بعد اكتشافها. وهنالك بعض الأطروحات تذهب إلى حدّ التأكيد أنّ الحداثة والكولونيالية الاستعماريّة حركتان متوازيّتان. يكتب مثلا الفيلسوف الأمريكي اللاتيني والتير منيولي مايلي:

« كان هذا المنطق التاريخي واضحا بالنسبة إلي (كما هي الحالة بالنسبة إلى أولئك المشتغلين ضمن نظرية نظام العالم أو ضمن تاريخ اسبانيا وأمريكا اللاتينية) إلى حدّ أنّني لم أعرف اهتماما آخر بمنطق تاريخي مغاير. إنّ أغلب الحضور(في ندوة انعقدت بتونس سنة 1998) هم من شمال إفريقيا وعرفت أنّ لتاريخ المغرب العربي دلالته وهو على اختلاف مع تاريخ اسبانيا وأمريكيا (اللاتينية). وعندما انتهيت من الكلام سألتني رشيدة التريكي، أستاذة تاريخ الفن بجامعة تونس،

تحديدا حول هذه المزاوجة بين الحداثة و الكولونيالية. لم أفهم السؤال جيدا –وبأكثر وضوح- لم أجب عليه على الرغم من أنّني قضيت عدة دقائق أحوم حوله، فإنّني لم أفهمه تماما وعندما انتهى الاجتماع، اقتربت من رشيدة وطلبت منها أن تعيد صياغة السؤال وفي الأخير فهمت: لقد كان سوء الفهم كامنا في الافتراضات المسبقة الخاصة بكل منا. كانت رشيدة التريكي تفكر في تاريخ الكولونيالية من خلال وجهة نظر تنويرية (وما بعد التنوير الأوربي الحديث) بينما كنت أرى «نفس» السيناريو من خلال وجهة نظر اسبانيا وأمريكيا (اللاتينية) بعبارة أخرى من خلال وجهة نظر التاريخ الوطني المهمّش منذ ما بعد التنوير الأوربي (اسبانيا) والفترة الكولونيالية (الهنود الغربيين، المتأخرين في أمريكا (اللاتينية) التي تم حذفها أيضا من بنية تفكير الكولونيالية والعالم الحديث (ما بعد التنوير) وحسب وجهة نظري، فإنّه من «الطبيعي» أن تكون الحداثة والكولونيالية وجهان لعملة واحدة. أما بالنسبة لرشيدة التريكي، فإنّ الكولونيالية تأتي فقط «بعد» الحداثة، وليس من الهيّن فهم وجهة نظر الأمريكية القائلة بأنّ الكولونيالية هي مكوّن للحداثة. إنّ الاختلافات الكولونيالية الاستعمارية هي التي تفعل هنا فعلها فتكون مصدر الاختلاف، كاشفة في نفس الوقت الفرق بين الكولونيالية الفرنسية في كندا والكاراييب قبل الثورة الفرنسية وفي فترة نابليون، ومنذ الكولونيالية الفرنسية فلاحقا وبعبارة أخرى فإنّ الفرق الكولونيالي يشتغل ضمن اتجاهين : إعادة تنسيق الحدود الداخلية الرابطة بين الصراعات الإمبراطورية وإعادة تنسيق الحدود الخارجية بإضفاء معاني جديدة على الاختلاف الكولونيالي».

لا يشكّ أحد في أنّ البحث التاريخي المتعلق بنشأة دولة أمريكا

مرتبط ارتباطا وثيقا بالبحث في استعمار الأرض والشعوب الأصلية. فالحدود الحالية للعالم قد نجمت في أغلبها عن سيرورة الاستعمار التي بدأت مع بدايات الحداثة. وتحليل حركات الحضارات يشهد على ذلك. ولكن الكولونيالية وحدها لا يمكن أن تفسّر الحداثة وتؤسّسها: ليس فقط لكونها ظاهرة من ظواهر حركة الناس والخيرات والأشياء، تلك الظاهرة الموجودة منذ القديم بل وأيضا لأنّها ظاهرة نتجت، هي ذاتها، عن تطور علمي وتكنولوجي واقتصادي. فلا يمكن أن نفسّر، في الواقع، تدشين حقبة عظيمة من حقب الإنسانية بسبب واحد يتمثّل في تأثير سيرورة ما وتطوّر لظاهرة معيّنة. إذ يجبرنا منطق التفكير الفلسفي في التاريخ على المضي إلى عمق الأشياء حتى نستطيع تمييز ما هو سبب الظاهرة وما هو نتيجتها.

والآن، إذا أردنا تفسير ظاهرة سيطرة الحضارة الأمريكية خصوصا والحضارة الغربية عموما في الزمن الحالي، يمكن أن نعتبر الكولونيالية عاملا مهمّا وتأسيسيا لذلك. وفي هذه الحالة يكون والتر د. مينولو[58] على حق، في أن يبيّن انطلاقا من تحليل عام لتاريخ أمريكا اللاتينية، أنّ ظاهرة الامبريالية وهيمنة الثقافة الغربية هذه تجدان أصلهما في الكولونيالية.

ويجدر بنا أن لا ننسى أنّ هذا الاستعمار، في الحضارة الأمريكية، قد ترجم من خلال مجازر عديدة لا يمكن تخيّلها مسبقا. فإبادة السكان الأصليين الجماعية ضلّت دون عقاب. بل لم يقم السكان البيض الحاليين لأمريكا بطلب العفو من السكان الأصليين الذين قد تقلّص عددهم بعد

58 Walter D. Mignolo. Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border thinking, Princeton University Press. Princeton Jersy

تلك المجازر و أصبحت غالبيّتهم تعيش في محتشدات خاصّة.

كذلك الشأن بالنسبة إلى ترحيل السكان السود من إفريقيا من خلال قتل ملايين العبيد، وخاصة إقامة بنية لسلطة عنصرية واقصائية إلى زمن ليس ببعيد، مما يوفر لمصطلح الكولونيالية منزلة خاصة في فهم علاقات التثاقف داخل البلدان الغربية وخارجها.

وفي الواقع، إنّ بينة المعقولية الغربية هي التي أدمجت الاستعمارية الكولونيالية وجعلت منها علاقة ممكنة مع الغير. ولقد تمت ممارسة هذه العلاقة العدائيّة والإقصائيّة في العراق إثر احتلاله من قبل الولايات المتحدة الأمريكية وأتباعها. كما تتم ممارستها يوميا في فلسطين التي تعيش اليوم حرب إبادة أمام الجميع دون أن يحرك ذلك سواكن المثقفين الغربيين لأنّهم مكبلون حاليا بإيديولوجية صهيونية من ناحية وبالفكر الاستعماري الذي مازال كامنا في خبايا وعيهم. والأدهى من كلّ ذلك أنّه ليست حاليّا للمثقفين الغربيين الجرأة الكافية للتفكير بصدق في المحنة التي يعيشها الفلسطنيون والتعبير بكلّ حرّية في هذه القضية بالذات.

كذلك يجب أن ننتبه إلى وجود صور متعددة ومتنوّعة مباشرة وغير مباشرة تتعلّق بالاستعمارية كالاستعمار المباشر من خلال الاستمرار في بناء المستوطنات الإسرائيلية في فلسطين المحتلة أو كمحاولة استعمار مقاطعة دارفور السودانية التي تحتوي على مخزون نفطي مهم جدا وذلك بدعوى التدخل الإنساني. وطبعا نحن لسنا ضد تدخّل المنظّمات الإنسانيّة ولكن ذلك يجب أن يكون بطرق ووسائل متلائمة مع الأحداث. فالحالة التي عليها الشعب العراقي بعد التدخّل الأمريكي باسم حقوق الإنسان هي أسوء الأحوال التي عرفها هذا البلد منذ الحجّاج بن يوسف. كلّ ذلك يقدّم لنا صورة عينية للسياسة الكولونيلية الجديدة في العالم.

هكذا إذن تكون حركة الحداثة المتمحورة في فكرة تقدم الإنسانية كما وضعتها الأنوار موضع استحواذ قد تم التدخل فيه عسكريا وأيديولوجيا باستمرار من قبل قوى الهيمنة الغربية لتوجيهه نحو الاستعمار المسترسل. وقد كانت النتائج الأولية المنجرّة تلك المجازر المستمرة التي شاهدتها و تشاهدها بلدان عديدة لتأسيس بنية عنصرية مقبولة ونسقيّة اقتصادية تهيمن بواسطتها على العالم غير الغربي وسياسة عنيفة تستعمل الحرب بصفة عادية للقضاء على كل صمود ممكن والإيديولوجيا قهرية تستعمل منطق القوة في كلّ القضايا تقريبا.

يمكن اعتبار العبودية المعاصرة هي ذاتها نتيجة الاستعمارية و الكولونيالية[59]. يقول مثلا نيغري وهاردت : «يتم اعتبار العبودية الكولونيالية، من وجهة النظر هذه، شكلا سابق الوجود من الإنتاج، مماثلا للإقطاعية التي نجح الرأسمال تدريجيا في استبدالها. وتكون إيديولوجيا الحرية الرأسمالية ، في هذه الحالة، قوة محضة للأنوار.

ولكن علاقة الرأسمالية بالعبودية الكولونيالية، في الواقع، أكثر حميمية وأكثر تعقيدا : فأوّلا حتى ولو كانت الايدولوجيا الرأسمالية في كنهها منافية للعبودية، فإنّ الممارسة هي شيء آخر» : فرأس المال لا يضم نظم الإنتاج الموجودة في العالم والقائمة على العبودية ويقوّيها فقط بل ينتج أيضا أنساقا جديدة من العبوديّة على نطاق غير مسبوق ونخص بالذكر البلدان الأمريكيّة. قد نستطيع تأويل إنتاج هذه النظم بواسطة رأس المال كنوع من تعلّم الرأسماليّة حيث تكون العبوديّة مرحلة بين الاقتصاديّات الطبيعيّة تلك التي تكون مكتفية بذاتها ومعزولة والتي تواجدت قبل دخول الأوربّيين (إلى القرة الأمريكية) وبين الرأسماليّة

59 مايكل هاردت وانطونيو نيغري في «الأمبراطورية» Empire. Exils. 2000

الحقيقيّة. غير أنّ الإنتاج العبودي في البلدان الأمريكية وتجارة العبيد السود الأفارقة لم تكن ببساطة (ولا في كنهها) نمط انتقال إلى الرأسمالية، فقد كانت دعامة ثابتة نسبيًا أي نوعا من قاعدة الارتقاء خاصة بالاستغلال المطلق قد ارتكزت عليها الرأسماليّة الأوربيّة. فليس هنالك تناقض إذ أنّ العمل القائم على العبوديّة في المستعمرات يجعل من الرأسماليّة ممكنة (وقويّة) في أوربا وليس للرأسمال الأوربي أيّة مصلحة في التخلّي عن هذا العمل.»

هذه الأطروحة التي تأكد أنّ النظم المؤسسة على العبودية والتبعية هي داخلية للإنتاج وللتطور الرأسمالي، أي أنّ هناك علاقة حميمة بين رغبة الذات العاملة في التخلص من رابطة الخضوع، ومحاولات الرأسمال لحصر السكان ضمن حدود جغرافية ثابتة، هي أطروحة تقدم لنا ملامح العبودية الجديدة في عصر العولمة، عصر الأمبراطريّة الأمريكيّة. فالتوجّهات الإيديولوجية التي تحاول القضاء على المواطنة (أن تجعل الناس مثلا دون موطن أو دون مسكن أو دون هويّة غير الهويّة الرسميّة المتمثّلة في البطاقات المتزايدة) هي في الأخير محرّك يدفع بصيرورة التطور الرأسمالي برمته في صبغته المعولمة نحو الاستعباد والاستبعاد. ويقوم الرأسمال في كل مرة، بمحاولة إنتاج طرق جديدة وغير منتظرة خاصّة بالعبودية في مظاهرها المتجددة والمتنوّعة.

ولعلّ الفيلسوف الهندي هومي بهبها على حقّ عندما يقول أنّ «إرث العبوديّة والاستعماريّة الثقافي قد وُضع أمام الحداثة لا لحلّ قضيّة اختلافاتها التاريخيّة وحصرها في شموليّة جديدة أو للتخلّي عن تقاليدها، ولكن لإدخال ألفاظ مغايرة خاصّة بالتدخّل وبالتسجيل، لإدخال موقع آخر مخضرم خاص بالتعبير» يقوم به من سمّاه بهبها

«بالفاعل ما بعد الاستعمار».

وفي واقع الأمر سيؤدي ذلك إلى لخبطة في الوعي الغربي الأوروبي الذي ما انفكّ يحوّل المجتمعات المستعمرة إلى أوطان ذات أبعاد غربيّة وفي كلّ مرّة تعترضه صورته في المرآة صورة المستعمر الذي ما انفكّ أيضا يقتّل ويخرّب ويؤسّر ويستعبد تارة مباشرة وتارة أخرى بواسطة الذين كوّنهم وثقّفهم ونصّبهم في السلطة يحكمون باسمه وباسم إنتاجاته الفكريّة ومصالحه الاقتصاديّة والسياسيّة.

ولنا في مذابح روندا في التسعينات خير مثال. فقد دلّت أبحاث الفيلسوف الأوغندي محمود ممدني على التّداخل بين العنصريّة والاستعماريّة لفهم تداعي النظم الاجتماعيّة والانطربولوجيّة في إفريقيا. فالاستعمار قد وضع الحدود وصنّف السلالات وعيّن الأصول وبذلك أصبحت الاستعماريّة تلك إيديولوجيّة اجتماعيّة قد تؤدي إلى العواقب الوخيمة كما حدث في نزاع الهوتو والتونسي، حيث عيّن المستعمر البلجيكي الهوتو سكّانا أصليين فأصبح التونسي أجنبيّا في مجتمعه. فهي «تشارك في المشروع القومي الذي نقل إلى الأمّة الرّونديّة الهويّة الاستعماريّة للهوتو كسلالة أصليّة منسوبة إلى الياتوس، عاكسة هكذا المشروع الاستعماري لتصنيف السلالات في صلب بناء البلد». ونعرف ما حدث بعد ذلك : تقتيل ومذابح دامية وإبادة جماعيّة، وكلّها نتيجة عوامل متشابكة تعود أصلا إلى مستتبعات الاستعمار والعنصريّة. يقول محمود ممدني في هذا الصدد وكنتيجة لذلك : «إنّ القوّة الاستعماريّة لم تقتصر على تعديل ونمذجة فعل الطبقات الشعبيّة، بل طبعت كذلك بطابعها الخاص المثقّفين ونقشت تأثيرها وأثرها على حواف دائرة الشأن العام وعلى هوامش أعمال أصحاب النفوذ المطلعين على خبايا الأمور.»

وقد لا نغالي عندما نؤكد حضور الاستعماريّة والعنصريّة في الإيديولوجيات الغربيّة بمختلف اتّجاهاتها، وكلنا يعرف موقف ماركس مثلا من استعمار الهند من قبل انجلترا، فبرّر بطريقته ما حدث من تقتيل لأجل تثقيف الهنود وإدخالهم نمط الإنتاج الحديث. وقد كان ماركس يساند حركات الاستعمار مساندة كاملة مع نقده الشديد للطرق المستعملة في ذلك، فهو لم ينقد جوهرها، قد استنكر أحيانا فقط بعض أعمال العنف التي تصاحبها. ذلك ما يذكّرنا موقف بعض المثقفين الغربيين المنوّرين الذين ساندو احتلال العراق بتعلات واهية كالقضاء على الدكتاتوريّة والاستغلال.

وأتوقف قليلا عند موقف صديقه انغلز من استعمار الجزائر وقد نصّب نفسه مختصّا في الشأن الجزائري وهو الذي لا يتقن اللّغة العربيّة. يقول انغلز في هذا الصدد «وبما أنّي مجبر على الاهتمام بالشؤون الشرقيّة، انتهزت الفرصة لا تعلّم اللّغة الفارسيّة. لقد ابتعدت عن اللّغة العربيّة لأنّي أكره بصفة كاملة كلّ اللّغات السّامية» (رسالة إلى ماركس مؤرّخة في 6 جوان 1853)

وقد ساند في أماكن عديدة احتلال الجزائر واعتبر أنّ فرنسا – بهذا الاستعمار – كانت حقيقة وسيلة لتحقيق التاريخ الكوني، لأنّ ذلك سيجبر المجتمعات المتخلّفة على التقدم والتحضّر. هكذا إذن قد لا تختلف مهمّة فرنسا في الجزائر عن مهمّة أمريكا الآن في العراق : تطوير المجتمعات وتحقيق الأنوار.

بل الأدهى من ذلك أنّ انغلز مثل الرّجل العنصري العادي يعتبر أنّ سكّان الجزائر هم من فئة اللصوص والسّراق وقطاع الطرق. يقول مثلا «لا ننسى أنّ هؤلاء البدو هم شعب قدّ من لصوص تكون وسائل

عيشهم الأساسيّة هي اقتحام هؤلاء أو آخرين لنهب ما يجدونه وتقتيل كلّ من يصد أمامهم ويبيعون سجنائهم عبيدا»[60]

تمتزج في ذهن انغلز العنصريّة بالاستعماريّة لتبرير عمليّات الاحتلال والاستغلال. فيما أنّ الجزائري، هذا البدو البدائي مازال يعيش على هامش المجتمع، ينهب ويسرق ويقتل، مادام لا يزال خارج الإنتاج، كسولا متوحشا، فمن واجب أوروبّا أن تتدخّل لتثقيفه وتحريره وتنويره. يقول انغلز «إنّ البورجوازي الحديث الذي يأتي (إلى الجزائر) ومعه الحضارة والصناعة والنظام والأنوار هو أفضل من السيّد الإقطاعي أو قطّاع الطرق، أفضل من الحالة البربريّة التي عليها المجتمع الذي ينتمون إليه.»

هكذا يكون الاستعمار عاملا مهمّا للتقدّم والتنميّة والتحضّر. وما يشدّ الانتباه هنا هو عدم قدرة انغلز على تجاوز الأفكار المسبقة التي كان يروّجها إستراتجيو الحرب وخبراؤه حتّى ما يخص احتلال الجزائر. فهو مثلهم يقوم بتقسيم سكان الجزائر حسب سلّم تفاضلي. إذ أنّ هناك سكّان القبائل البرابرة الذين وجدوا عند انغلز تقديرا وثناءا بما أنّهم يقطنون القرى ويعملون في الحقول الفلاحيّة وينتجون. أمّا العرب الرحّل وهم «أوفياء لتقاليد أجدادهم» والمورسكيون الذين كانوا تحت غطرسة الأتراك، فقد أصبحوا جبناء بالرّغم عن أنّهم قد حافظوا على تقاليدهم العنيفة الانتقاميّة. ويضيف انغلز «إنّهم على المستوى الأخلاقي في أسفل السافلين» (المرجع السابق ص 93).

---

60 راجع كتاب ماركس والماركسية والجزائر : Marx.
Marx. marxisme et Algérie. Textes de Marx et Engels présenté par R. Galissot. Paris. UGE. 10/18. 1976.
Olivier Le Cour Grandmaison. Coloniser. exterminer. Alger. Casbah Editions. 2005.

طبعا لم يكن ماركس وانغلز يفكّران وحدهما بهذه الطريقة، فالنصوص المماثلة في الأدب الغربي لا تكاد تحصى. ولكننا أثبتنا هنا بعض هذه الأفكار لنبيّن أنّ هذين الفيلسوفين قد كانا يعتمدان في أعمالهما النّقد الجريء كلّ ما انصبّ اهتمامهما على ما يحدث في أوروبّا، وكانت لهما تحاليل في هذا الصدد نعترف جميعا بعمقها وعلميّتها وجدّتها. أمّا وقد عالجا ثقافة أخرى غير الثقافة الغربيّة فإنّهما يمشيان على خطى هيغل ويضيفان إلى ذلك مواقف عنصريّة لتبرير حركة الاستعمار من ناحيّة وتعويض الثقافات المحليّة بثقافة الغرب التي تأتي بالصناعة والحضارة والأنوار، حسب رأيهما.

والملاحظ أنّ هذه الأفكار هي التي أسّست الكونيّة التي ينادي بها الغرب حاليّا ولذلك وجدت بعض الأفكار النيّرة صعوبة كبرى للتّأثير في المجتمعات الأخرى إذ كانت دائما محلّ ريبة بما أنّها كانت القاطرة الإيديولوجيّة التي مرّرت الاستعمار وبرّرته.

ومع كلّ ذلك، لا ننكر أبدا أنّ هذه الأفكار النيّرة التي ضبطت الحقوق للإنسان وحرّياته مهما كانت ثقافته – وأن لم يطبّقها إلى يومنا المستعمرون خارج بلادهم – هي أساس كلّ كونيّة ممكنة شريطة أن تتفاعل مع الثقافات الأخرى خارج كلّ مقاربة استعماريّة عنصريّة.

فقد تطلعنا الصحافة العالمية من حين لآخر على صورة جديدة للعبودية مثل بيع النساء القادمات من أوربا ألشرقية بالمزاد العلني في مطار لندن أو مثل اكتشاف مخابئ في إيطاليا لمهاجرين «عبيد» واردين من إفريقيا أو مثل الملايين من مواطني العالم الثالث المتواجدين بأوربا «خلسة» و دون ترخيص قانوني ولكن أمام أعين الناس وهي لعمري مفارقة لا يفهمها إلا أصحاب رؤوس الأموال وخدّامهم في السلطة حاليا

بالبلدان الأوربية وكل هؤلاء الملايين يرزحون تحت سلاح الاستغلال الفاحش الذي يذكرنا باستغلال العبيد.

هكذا ندرك بصورة أفضل إرادة الاستعباد المسترسل التي توجد في الرأسمالية المعولمة والتي تتوق دوما لاستعمار العالم غير الغربي الذي يشكل بالنسبة إليها مصلحة اقتصادية وإستراتيجية قصوى ، استعمارا بصيغ جديدة وبوسائل مختلفة. فبعد فلسطين وأفغانستان والعراق هنالك بلدان أخرى سوف تسقط من جديد في الحركيّة الاستعماريّة المباشرة بالإضافة إلى تلك البلدان المهيمنة عليها بطريقة غير مباشرة.

وهكذا أيضا تختزل العولمة الرأسمالية المتعددة إلى أبعد حدّ علاقة الثقافات ضمن هيمنة دامية في بعض الأحيان، من خلال هاتين الحركتين، على نحو إقصاء الغريب عندما يكون داخل العالم الغربي (العنصرية) والتحكم في وجوده وفي مصيره عندما يكون في وطنه (الكولونيالية).

ليس ثمة من شكّ أنّ فلسفة التثاقف هي نضال يومي ضد العبوديّة والعنصريّة. كيف ذلك والحال أنّ الكثير ينادون بوجوب المقاومة العنيفة، بل يذهب البعض إلى تأكيد نظريّة صراع الثقافات[61] ؟

لا أنكر هنا أنّ المقاومة في كلّ مظاهرها قد تصبح ضرورة تاريخيّة وقد بيّنت ذلك في عدّة دراسات بعد تحديد شروطها وأهدافها الاستراتيجية. وأخصّ بالذكر الدراسة حول ظاهرة العنف وصراع

61 لقد خصّصت دراسات عديدة لنظرية صراع الحضارات ورأيت أن لا فائدة في إثباتها هنا. ومن يريد الإطلاع عليها فهي موجودة في كتابي «العقل والحرية» سابق الذكر وكتاب «الحداثة وما بعد الحداثة» معيّة الدكتور عبد الوهاب المسيري دار الفكر بيروت 2003. كذلك يمكن العودة إلى الكتاب الجماعي باللغة الفرنسية الصادر بألمانيا :
Formes de rationalité et dialogue interculturel. OlmsVerlag. Heldesheim.2006

الحضارات في كتاب «الحداثة وما بعد الحداثة» الذي أصدرته مع د. عبد الوهاب المسيري[62].

وتلخيصا لما ورد في الكتاب نؤكّد هنا على بعض مستتبعات العنف عامّة وفي العلاقات البشريّة خاصة وعلى معرفة كيف تمت معالجة جدلية العنف والسلم في العولمة، لا سيما بعد أن أفرزت الظروف الجغراسياسية أطروحات إيديولوجية جديدة بعد حرب الخليج مثل «حق التدخل سياسيا وعسكريا في شؤون الغير، أو مثل «حق التدخل باسم الدفاع عن مصالح حيوية» أو مثل «محاربة الإرهاب أينما كان».

لقد بيّنّا أعلاه أنّ الوضع الراهن في الحياة السياسية العالمية قد قام على نشر الرعب في كل مكان من العالم بواسطة التخويف المتواصل والإعلان الصريح بالقوة الجبارة التي تترصّد كل تعارض وكل خروج عن سلطة النظام العالمي. بل نشر هذا النظام مناطق حروب متعددة وجزئية تتكاثر وتتنوع أحيانا وتقل أحيانا أخرى خدمة لمصالح رأس المال الحيوية.

هكذا تتحدد أشكال العنف واستراتيجياتها حسب أهدافها ومقاصدها، لأنّ الهيمنة بالقوة والظلم والمصالح الضيقة لا تنتج إلا الصمود بالقوة والعنف. ولإرهاب من حيث هو عنف عشوائي أعمى وبالتالي مرفوض لا يعترف للحياة حقا عند الغير. ، فاستهدف بذلك السياسي والعسكري والمدني والمنشآت والرموز والنساء والأطفال وغيرهم على حد السواء بدون ترو أو إعمال للعقل.

فمن وجهة النظر الأخلاقية العامة يكون الإرهاب منبوذا يجب

62 دار الفكر بيروت 2003

التنديد به بقوة. ولكن العنف الذي يقوم به النظام العالمي الجديد لا يقل خطورة، وهو في كنهه إرهابي بما أنّه يسن القوانين الصالحة له ويطبقها بالقوة الحادة.

ولسنا نضيف شيئا إذا كرّرنا القول هنا بأنّ الحروب الردعية والتهديدات بها والحروب الاقتصادية كالحصار وغيره هي الوسائل الأكثر استعمالا للهيمنة وإقرار هذا النظام العالمي وبقائه حيّا مهيمنا. لذلك أصبحت الإستراتيجية العسكرية عملية اجتماعية مصاحبة للدولة، مثلها مثل العوامل الاقتصادية والثقافية. وبالتالي يكون الإستراتيجي ضروريا في العمل اليومي للدولة وتكون مهمته التفكير الإيجابي في أحسن الطرق وأحسن الوسائل لنفي الآخر والقضاء عليه معنويّا وماديّا إن لزم الأمر وذلك لتكريس الهيمنة اجتماعا وسياسة وثقافة..

هكذا إذن أصبحت للعنف مكانة خاصة في النظام العالمي الجديد. فقد تحولت من وضعية قوة التهديد الردعية إلى تهديد القوة بالفعل. هذه الطريقة العنيفة التي يمارسها النظام العالمي الجديد في فرض العولمة على الجميع وكأنّها الحل الوحيد الممكن للعيش معا لا بد أن تنتج ردود فعل متفاوتة ومتنوعة، تبدأ بحركات الاستنكار الثقافي وبردود فعل المثقفين عن طريق الكتب والمجلات والصحف وتنتهي بالإرهاب العشوائي مرورا بالمظاهرات السلمية والعنيفة. فالعنف يولد العنف حتما، والقهر المستمر يولد اليأس وقد يصب اليأس في القنوط وقد يصب في التمرد،

والتمرد يؤدي إلى الإرهاب[63] أحيانا. فالنضال ضد هذه الحروب التي تقوم بها العولمة من حين لآخر لفرض نظرتها ولخدمة مصالحها، يكون حتما بالمقاومة والصمود على الصعيدين الفكري والعملي، وقد يأخذ هذا الصمود صبغة عنيفة أيضا لأنّه إذا ما فقد العقل في المجتمع الإنساني

63 لا يخفى على أحد أن كلمة إرهاب غامضة المقاصد. فقد استعملت هذه الكلمة في الغرب منذ قرنين تقريبا وتفيد منذ ذلك الحين استعمال العنف لتغيير النظام السياسي في بلد معين. وقد نفهم من هذا المعنى أن النظام السياسي لا يمكن أن يتغير إلا سلميا بواسطة الآليات الديمقراطية التي يخولها القانون مثلا، باعتبار أن هذا النظام هو تعبير لإرادة الشعب ونتيجة لاختياراته الديمقراطية. ولكن التاريخ قد بين لنا بكل وضوح أنه أحيانا لا بد من استعمال العنف. فهل نسمي مثلا حركات التحرر من الاستعمار إرهابا، والثورة الصينية إرهابا والمقاومين الفرنسيين ضد الهيمنة النازية إرهابيين. هناك ميل عند الإستراتيجيين الأمريكيين للإجابة عن هذا التساؤل بالإيجاب بما أنهم قد اعتبروا منظمات صمود ومقاومة منظمات إرهابية كمنظمة ANC لنيلسون مانديللا الذي أصبح رئيسا لجمهورية إفريقيا الجنوبية فيما بعد. ذلك يعني أن تصور الإرهاب ليس واضحا بحيث يمكن استعماله دون خوف من الانزلاق في متاهات إيديولوجية كما نستعمل مثلا مقولات فلسفية أو مفاهيم علمية. فهو يتغير بتغير الظروف والملابسات السياسية، فإرهابي الأمس هو زعيم اليوم.

وقد ذهب بعض مثقفي الغرب إلى الربط بين الإسلام والإرهاب و وجدوا أن القرآن الكريم هو أصل الإرهاب بما أنه يتضمن آيات في القتل والحرب. وتناسوا أن التوراة وكل الكتب الدينية المنزلة قد تحدثت عن القتل والعنف. لنتمعن هذه الفقرة من كتاب التوراة وهاهي ترجمتها التقريبية : «يقدم لك إلهك ومولاك هذه الأوطان ويبث فيها الرعب حتى إبادتها ويقدم بين أيدك ملوكهم فتمحي أسماءهم من الوجود ولا أحد يقف صامدا أمامك حتى تقتلهم وتبيدهم» والأمثلة على ذلك كثيرة. ولنتمعن أيضا هذه القولة لمفكر ألماني (Karl Heinzen 1848) ألف كتابا عن «القتل» هو عبارة عن نصائح متعددة في استعمال تقنيات التقتيل والمذابح والإبادة والإرهاب ضد ا لبرابرة أي ضد الشعوب المتوحشة تلك التي لم تدخل الحضارة الغربية : «إذا ما أجبرت على تدمير نصف قارة وعلى نشر حمام دماء لتكسير البرابرة، فلا يجب أن يوبخك ضميرك. إن الذي لا يضحي بحياته فرحا من أجل إبادة مليون من المتوحشين لا يعتبر مواطنا جمهوريا» (نجد هذه القولة في كتاب : Jean Claude Brusson, Le siècle rebelle, Dictionnaire de la contestation au XXe siècle. Larousse. Paris 1999.). والمهمّ أنّ الإرهاب منبوذ في أصله وكنهه لأنّه يؤدّي دائما إلى طرق مسدودة وينقلب حتما على أصحابه ونحن لا نعتبر المقاومة ضد الاستعمار إرهابا هي عنف ضروري يجب أن تخضع بدورها إلى أخلاقيّات التعامل الإنساني.

واضمحل التعقل في معالجة الشؤون الإنسانية فإنّ الحرب كما يذهب إلى ذلك الفيلسوف الألماني كانط يمكن أن تقوم بما يقوم به العقل عادة. ولكن الصمود يمكن أن يأخذ أيضا نهج التفكير والتعقل ونشر جودة التمييز بين الناس، نهج التحاور والتعايش. ولكن التعقل لا يفيد أصلا استسلاما واستكانة، بل هو نضال يومي ومقاومة مستمرة للاستبداد وضد كل اللامعقول في العالم. وهو بذلك أساس فلسفة العيش سويا..

والآن وبعد أن حاولنا الاستدلال على أطروحتنا القائلة بأنّ الكونيّة بالنسبة إلى الفلسفة اليوميّة تكمن أساسا في التجربة الوجوديّة المتعاليّة – على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة على حدّ السّواء – بحثا عن المعنى الذي يجعل العالم قابل للتساكن، لا بدّ من العودة إلى مفهوم الكونيّة لتحليل محتواه ونمط إنتاجه الفكري.

إنّ الحوارات والمناظرات الجاريّة حاليّا حول الحداثة وما بعد الحداثة وحول إشكاليّة الكونيّة مضمونا وشكلا تتّهم في جملتها حيل الحداثة وخديعة الكونيّة مؤكدين على تململها التّاريخي ومعضلاتها في ما يخصّ بعض مفاهيمها وتصوّراتها مثل فكرة التقدّم أو فكرة التنمية وما تنتجه على الصعيد الإيديولوجي والاقتصادي من هيمنة على الطبيعة وعلى البشر.

معنى ذلك أنّه الآن يتعذّر الخوض في تاريخ الحضارة والتحضّر وتاريخ الحداثة والتحديث دون التعرّض بإسهاب إلى تاريخ البربريّة الاستعماريّة بما في ذلك الحروب والتقتيل والاستعباد والتجويع التي شاهدتها الحضارات غير الأوروبيّة والتي تعرّضت إلى الاستعمار. ليس من صالح تجديد فكرة الكونيّة أن نتناسى جرائم الاستعمار وبربريّته لأنّ ذلك سينعكس سلبا على تطوير الحداثة وسيزكّي بصفة أو بأخرى الفكر

السفلي والفكر القائم ضدّ الحداثة أو ما يسمّى بالفكر ضدّ الحداثوي. ولذلك يحب أن تكون لنا من الشجاعة ما يكفي لوضع فكرة الحداثة وفكرة الكونيّة على المحكّ النقدي التفكيكي قصد معالجتها معالجة دقيقة حتّى نشهّر بالذين حاولوا استعمالها لأغراض تطوير الاستعمار والأميرياليّة والهيمنة الاقتصاديّة الخاصّة بالعولمة، حتّى نبيّن للذين يريدون العودة بنا إلى السّلف أنّ الكونيّة إذا ما تكوّنت على أسس عادلة هي مصير الإنسان وأنّ الحداثة هي مساره الأفضل.

ورغم العراقيل المختلفة لإيقاف نزيف حركة النّاس لاسيما الآتية من العالم الهامشي و القاصدة إلى العالم الغربي، فإنّ التحوّلات الديمغرافيّة عديدة الأشكال سواء كانت تلك التي تهمّ العمال الباحثين عن شغل أو النّازحين الباحثين عن الخبز أو المهاجرين الهاربين من العذاب والفقر والتعذيب أو حتّى السائحين الباحثين عن المتعة وعن العيش الأفضل وصلت الآن إلى حدّ جعلتنا لم نعد نتحكّم في حدود المجموعات المعترف بها، بل أصبحت الأقلّيات ضمنها تتكاثر وتتغيّر نتيجة تكوّن المجموعات المهاجرة. ولا غرابة في ذلك بما أنّ نمط الإنتاج الرّأسمالي الاستعماري الذي يميّز الآن العولمة لم يكوّن بعد طبقات اجتماعيّة مستقرّة ذات حدود وأبعاد وذات أهداف وطموحات اقتصادا وسياسة وثقافة.

لنتوقّف قليلا عند تحديد الحداثة كما جاء في التحليل المشهور الذي قام به فوكو والمتعلّق بفلسفة كانط وذلك في مقال «ما هي الأنوار». يرى ميشال فوكو أنّ علينا تجاوز تحديد الحداثة العادي الذي يجعل منها فترة زمنيّة تحدّها من جهة فترة ما قبل الحداثة حيث كان يلعب اللاهوت دورا رئيسيّا ومحدّدا في نمط العيش ومن جهة فترة نطلق عليها اسم ما بعد الحداثة دون أن تكون هنا تحديدات واضحة وضافيّة تخصّها.

وقد يضفى هذا التحديد إلى إشكالات ومعضلات عديدة لا تتعلّق بوضع الحدود بين هذه الفترات فقط بل وأيضا في كيفيّات المرور من فترة إلى أخرى عن طريق الفصل أو الوصل أو عن طريق الثورة أو التواصل والامتداد وغيرها من مشاكل قد يصعب حلّها. يعتبر فوكو اعتمادا على نصّ كانط أنّ علينا أن نتّخذ وجهة أخرى في تحديدنا للحداثة : الحداثة هي سلوك وموقف تجاه حاضرنا وآنيّتنا، فهي اختيار إرادي وهي طريقة للتفكير والإحساس والعمل والممارسة تقرّ الانتماء والاختلاف في الآن. هي كما يقول فوكو «إيطيقا» على طريقة الإغريق، تعتمد التعامل مع الحياة الحاضرة وتناضل ضدّ نمط الحياة الارتكاسي الذي يكون في جوهره موقفا ضدّ الحداثة. أمّا كانط في مقاله المشهور، فهو يعتبرها شجاعة في استعمال العقل ضدّ الاستكانة والخضوع إلى التقاليد المكبّلة.

هكذا إذن يعتبر فوكو أنّ هناك أنطولوجية الحاضر التي ستطفو على إشكاليّة الحداثة وتأخذ صبغة العلامة التي بها سنميّز كلّ ما هو حديث عن التقليدي والقديم ولعلّ «الثورة الفرنسيّة» حسب ميشال فوكو هي الحدث الرّمز لهذه الانطولوجيا، باعتبارها ستقدّم للإنسانيّة نمطا من الحياة جديد وغير مسبوق، إيطيقا جديدة تفتح الباب لإمكانات غير محدودة.

وما يهمّنا هنا هو التّعليق الذي أتى به الفيلسوف الهندي هومي بهبها المتمثل في أنّ فوكو قد أدخل هنا بعدا أوروبيّا مركزيّا إلى حدّ أنّ الحداثة ستصبح تنصيبا لنمط أخلاقي وثقافي للإنسان تركّز في الثورة الفرنسيّة وعمّ العالم. وقد كان جاك درّيدا قد ذهب نفس المذهب الذي جاء عند بهبها عندما اعتبر أنّ العالميّة التي نجدها عند كانط لا تتجاوز عالم أوروبا، ووحدة الإنسانيّة التي يطمح إليها قد لا تتعدّى الإنسان

الأوروبي الآني.

وفي واقع الأمر، يذهب بهبها إلى بعيد عندما يتساءل عن معضلة تقبّل علامة الحداثة والأنوار في المستعمرات، باعتبار أنّ الأنوار تبعث الأمل وتحرّك السواكن وتثير الرّغبة في الحصول على القيم الحديثة الجديدة داخل فضاء المستعمرات ولكنّ كلّ ذلك لا يظهر في الحياة اليوميّة لأنّ السياسة الاستعماريّة التي تدبّر شؤون النّاس تعيد استعمال القيم القديمة التي حاولت الثورة الفرنسيّة القضاء عليها مثل العنصريّة والتعذيب والاعتداء على الحرّيات والكرامات وغيرها. ولعلّ أنطولوجية الحاضر ستصبح مزعومة في كنهها لأنّها لا تهمّ الوجود من حيث هو وجود بقدر ما تهمّ الحاضر الغربي الأوروبّي الذي يريد أن يرى نفسه في كلّ بقاع الأرض وكأنّ لا يوجد نمط حياة خارج نمطه ولا ثقافة خارج ثقافته، هو الواحد وهو الكلّ، هو النّاطق وهو العقل.

ليس ثمة من شكّ أنّ فلسفة التثاقف القائمة على التعقّل والصمود تفترض توحيد القيم كي تصبح كونيّة.فمثلا، يجب أن تكون مختلف قضايا اليونسكو والأمم المتحدة وكافة المنظمات الدوليّة وقراراتها متفقا حولها بغض النظر عن الاختلاف الثقافي، سواء كان الأمر يتعلق بقرار مبادئ التعاون الثقافي الدولي1996، أو بقرار حول الحق في التطور الذي ترعاه الأمم المتحدة 1986 أو القرار العالمي الجديد الذي تبنّته اليونسكو حول التنوع الثقافي. فالتّثاقف يفترض منطقا حواريا حتى يتمّ استبدال النموذج العقلاني، الذي يجعل –في إطار عولمة الأفكار– السوق والحقوق والعلوم والتكنولوجيا، كلّها خاضعة إلى منطق القوة والهيمنة بمعقولية جديدة لا تخضع إلا إلى مصلحة البشر العامة. وقناعتي أنّ المعقولية

الغربية في صبغتها الليبيرالية الجديدة غير مستعدّة حاليًا لمنطق الحوار لأنّ تاريخها قد تأسّس على جمع الأرباح الطّائلة ضمن المصلحة الضيّقة الخاصة بشخص أو بالمجموعة المهيمنة في المجتمع.

هكذا يتحدد الإشكال في هذه الرؤية التثاقفية على مستوى المقاربات الممكنة الخاصة بالحقوق.

فهل يمكن مثلا أن نتصور، من خلال منطق التثاقف الحواري تعايشا بين مختلف قرارات حقوق الإنسان؟

تصبو هذه المقاربة التثاقفية الخاصة بالحقوق إلى أن تكون حوارية، بمعنى أنّه في نفس الوقت الذي نتعرّف فيه على أهمية النسبية والارتباط الاجتماعي والثقافي، تحاول أن تجد، ضمن هذه الكثرة، وسيلة لمحاورة الآخر والإقرار بحقه في الحياة الكريمة. فتبادل الحوار مع الآخر، كما يحدده كريستوف إبرهارد[64]، هو سيرورة قد تؤدي في الأخير إلى نوع من التفاهم وتجاوز الخلافات نحو كونيّة عمليّة. وعلى هذا النحو يجب علينا أن نحتفظ في نظرنا بأنّ تمثّلاتنا الراهنة فيما يخص العلاقات الثقافية هي أكثر «بنيوية» وهي «ثقافوية» متجمّدة، وليس فيها سيرورة ديناميكية.

فالحوار وحده هو الذي يمكّن هذا التّمشي الفعلي والمتحرك من

---

64 - Christoph Eberhard. Droits de l'homme et dialogues interculturel. Ed. des Ecr-vains. Paris 2000. P. 116.

بأكثر تحديد ودقة، يمكن القول أن هذه المقاربة «الثنائية الطوباوية» وثنائية المحاورة قد اشتغلت من قبل مخبر الانتروبولوجيا القانونية بباريس أنظر:

Etienne Le Roy. Le jeu des lois une anthropologie. dynamique. du droit. L.G.P.. Paris. 1998

Etienne le Roy. Michel Alliot et la recherche au laboratoire d'anthropologie juridique de Paris in Un penseur entre les mondes. Le livre des anthropologues du droit disciples et amis du recteur Michel Alliot. France. Pub de la Sorbonne. 2000.

بلوغ الكونية. ومن هنا وجب التخلي عن المنهج البرغماتي الذي يشتغل من خلال الاختزال والتحجيم، والذي تكون نتيجته الفورية الوصول إلى الهدف العملي المنشود مهما كانت الوسيلة، مثل اختزال الكثرة والاختلاف في تحليل منظومة الحقوق.

ليس همنا هنا خوض نقاش مع النّسبويين أو مساندة الكونيين، نريد أن نلاحظ فقط أنّ كل نظرية من هاتين النظريتين تقوم وتتكوّن عن طريق «الاختزالية». إذ يلاحظ جيرار برتود أنّ «كلتا الرؤيتين ، الكونية والنسبوية تشكّلان حقلين متعارضين، لكنهما ضروريان. فالواحد منهما عكس الآخر تماما. وإضافة إلى ذلك فهما يشكّلان وحدة خفية يعرض مكوناتها الاثنان دائما ضمن علاقة تخارج كلية»[65]. وفي الواقع تتأسس كلتا الأطروحتين على فكرة تنظيم وجودنا في العالم تنظيما عقلانيا وتحديث حياتنا تحديثا ديناميكيا، تلك التي تحتوي شيئا فشيئا على كل الثقافات «التي ليست حديثة بعد» و«ليست متحضرة».

تنبني الكونية إذن، على ضرورة تواجد الثقافات في كثرتها وتنوعها وفي الآن على جعل أنماط الحياة أنماطا خصوصيّة[66]. ولذلك يجب القول إنّ رؤية العالم الحديثة هي رؤية متعلّقة بنوع من الكلية يفترض انتظامها جيدا حول رسم توزيع الخيرات والأفكار، و حول نسق من المراقبة ومن التحكم في الطبيعة وفي الأسباب الضرورية والمتوفرة وبهيكل من المعارف المتطابقة المؤدية إلى فعل منظم يكون في ذات الوقت إيديولوجيا وعنيفا. إذ يمكن لكونية الحقوق أن تكون ذات طابع كلّي

65 Gérard Berthoud. . Droit de l'homme et savoirs anthropologiques . in Vers une anthropologique générale.M odernité et altérité، Librairie DROZ. Suisse. P. 192

66 Javeed Alan. India، Living with modernity. Oxford University : Press. 1999. .P. 3

وتتحلى في الأثناء بشكل من العنف تجاه الثقافات غير الحديثة أو التي لم يتم تحديثها بعد.

هل علينا في هذه الحالة إيجاد أسس كثيرة للحقوق، تلك التي تتجّذر في ثقافات متنوعة، على غرار النظرية القانونية المتعدّدة[67] والبحث في العلاقة بين المتعدد وبين المقاربة التثاقفية لحقوق الإنسان؟[68].

هل يمكن أن نجعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان متواجدا ومتناغما مع إعلان إسلامي[69] لحقوق الإنسان وإعلان إفريقي[70] و أيضا

67 Multijuridisme
Etienne le Roy. in Théorie et émergence du droit: Pluralisme surdétermination et effectivité. Bruxelles. Thémie. P. 38. يقول: «يجب علينا أن نتناول القانونية المتعددة التي تدمج التعدد ضمن الفكرة القانونية، كنسق مفتوح وحركي، كرهان أو كسيرورة. علينا إعادة صياغة قواعدها من خلال نموذج جديد.»

68 Cristoph Eberhard. op. cit. p.. 172

69 في الواقع، هنالك العديد من الإعلانات الإسلامية الخاصة بحقوق الإنسان ويمكن أن نستشهد بإعلان القاهرة سنة 1990 لأنه صادر عن تنظيم الندوة الإسلامية التي تمثل كل الدول الإسلامية فهو يتناول الحقوق الكلاسيكية بالنسبة إلى الشخص بصفة عامة بتطويعها لمبادئ الإسلام حتى نبحث له عن أساس إلهي لكن هذا الإعلان يبقى صامتا فيما يخصّ مساواة النساء مع الرجال (المرأة تتساوى مع الرجل في الكرامة فقط) والحقوق السياسية لغير المسلمين. يجب القول إنها تتوجه فقط للمسلمين. كذلك نجد في الافتتاحية تأكيدا على تفوق الحضارة الإسلامية على الحضارات الأخرى. لكلّ ذلك لا يمكننا اعتبارها منظومة حقوقيّة واضحة.

70 يسمى هذا الإعلان «الوثيقة الإفريقية لحقوق الإنسان والشعوب» وهي منبثقة عن الـ OUA في نيروبي 28 جوان 1981. وتتمثل أصالتها في تأكيد حقوق الشعوب بجانب الحقوق الكلاسيكية للشخص.

مع آخر آسيوي[71] الخ.

فبديهي أن توجّه المقاربة التثاقفية تفكيرنا نحو الكائنات الإنسانية المتجسدة والتي يجب اعتبارها كائنات ثقافية بالأساس لا بهدف تأكيد الذاتية المؤسسة للإنسان، ولكن ضمن توجه تذاوتي مؤسس للغيرية. ففي هذه الحالة يمكن للإعلانات «الثقافية» لحقوق الإنسان أن ترشدنا في نفس الوقت إلى خصوصيات الثقافات فيما يتعلق بحقوق الرجال والنساء والأطفال وحول العوائق التي تمثّلها من الداخل حتى تنفتح عن الكوني.

وفي كل الحالات، إذا كان هنالك درس يمكن استخلاصه من كثرة الإعلانات «الثقافية» لحقوق الإنسان، فهو أنّ الخطابات والممارسات الراهنة لحقوق الإنسان تُدرَك كما لو أنّها نموذج غربي أو بالأحرى كما لو أنّها شكل يفرض نموذجا معينا قصد الوصول إلى الكونية لكنه في فاعليته غربي محض يهدف إلى هيمنة المعقولية الغربية على العالم. والملاحظ أنّ هذا النموذج قد يُستخدَم من أجل غايات سياسية واقتصادية واضحة لفائدة القوى العظمى فتمرره وسائل الدعاية الغربية وكأنّه القاعدة المثلى للحقوق. فاحتلال العراق من قبل الولايات المتحدة في مارس 2003، قد حدث بشكل أو بآخر، تحت اسم هذا الإعلان «الغربي» لحقوق الإنسان ومررته وسائل الإعلام الغربية كانتصار للإنسانية.

ومع ذلك وإذا ما تعمّقنا قليلا في المنطق النسبي للحقوق ألا نجد هنالك طريقة لتحويل تنوع الثقافات إلى مجرد محضر فشل فيما

71 هنالك العديد من الإعلانات الآسيوية. نستشهد هنا بإعلان بانكوك في مارس 1993 الذي صاغه ممثلو الدول الآسيوية في الندوة العالمية حول حقوق الإنسان في فينا سنة 1993 وتشمل خصوصيته في التأكيد على حق الهويّة الذاتية، وحق التنمية وحق الأقليات المضطهدة.

يتعلق بتفاهم الناس فيما بينهم وفي ما يؤسس التّسالم الحقيقي بين الثقافات؟

فإذا كانت الإنسانية لا تتقاسم قيما مشتركة، فلن تكون هنالك أية مقاربة تثاقفية ممكنة، ولا أية تواصلية تحدث مع الثقافات، إلاّ من أجل إعلان الاختلاف الثقافي. لذلك يجب أن نسعى إلى البحث عن كونية أكثر عدالة وأقل ارتباطا بالغرب، من خلال اعتماد المنهج التثاقفي. إنّ «الكونية المتعددة» المقترحة من قبل كريستوف إبرهارد[72] ليست فكرة ملائمة لأنّها تفترض تعدّد ما هو كوني، وهذا مستحيل منطقيا لأنّها تنتمي إلى تناقض لا يمكن رفعه. لأجل ذلك، يبدو لي، أنّه من الضروري الذهاب إلى أبعد من التثاقف، نحو ما يمكن أن ندعوه بحركة عبور الثقافات والتضافر بينها[73].

- التضافر الثقافي:

وخلاصة القول إنّ الهويّة الجديدة للكونيّة تنبع أصلا من تضافر الثقافات واحتكاكها المتواصل، وتأثيراتها المعقّدة. وقد أكّدنا على دور العقل في ذلك واعتبرنا أنّ العقل – في هذا الميدان – لا يمكن أن يكون جوهرا أو ملكة منفصلة عن معطيات الحياة اليوميّة، مع أنّنا أكّدنا – في تحديدنا الخاص بالعقل – على هذا التعالي وعلى هذا الانتزاع وذلك بغية تحريره من الاستحواذ الايديولوجي المهيمن ولعلّ النّواة العقليّة هي التي تضمن لنا من خلال اللغة والترجمة ومن خلال المنطق العام أن نتفاهم ونتقابل ونتحاور مهما كانت ثقافاتنا وأدياننا ومواقفنا. ولكنّ

72 نفس المصدر المذكور سابقا ص 72

Transculturalité 73

العقل يتمظهر هنا بشكل التعقّل مرتبطا بأخلاقيّات التعامل ومجاورا للوجدان والإحساس والتعاطف حتّى يرتبط مسار الكوني بالحياة ولا يكون هيمنة لثقافة معيّنة تدّعي امتلاك الكونيّة وحدها وهي تبتغي في الأخير تكسير الثقافات الأخرى وتحطيم معطياتها العامّة أو اختزالها في مظهر واحد من مظاهرها.

ولسنا نريد هنا تعداد الأمثلة على إقصاء الكونيّة من الحضارات غير الغربيّة. فالفكرة التي تطوّرت مع الفلسفة الألمانيّة في أواخر القرن التاسع عشر وفي أوائل القرن العشرين والقائلة بأنّ الفلسفة غربيّة المنشأ والمصير هي فكرة استعماريّة عنصريّة بما أنّها تحدّد ولادتها في الحضارة اليونانيّة بعد أن تستحوذ عليها وتبني تاريخها في مسار غربي خالص. والمؤرّخون والعلماء يعرفون جيّدا أنّ الحضارة اليونانيّة شرقيّة المنشأ تعاملت مع الحضارات الشرقيّة عندما كانت أوروبّا عصر ذك ثقافة وسياسة لا تعير اهتماما كبيرا للتفلسف ما عدا الحضارة القرطاجنيّة النّابعة من الحضارة الفينيقيّة الشرقيّة.

بعد هذا الاستحواذ، قاموا بعصا سحريّة وبعمليّة تعسّفيّة استبعاد الفلسفة العربيّة الإسلاميّة بينما يعرف الجميع تأثير الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن ميمون وغيرهم على تطوير الفلسفة في الغرب. فهي بالنسبة إليهم لا تعدو أن تكون حلقة واسطة قد عرّفت الغرب بحضارة اليونان الفلسفية. يكون العرب في نظرهم من الغباوة بمكان إذ أنّهم سوف ينقلون ثقافة إلى ثقافة أخرى دون تلاقح ودون تأثّر. وذلك لأنّ السّاميين – في ظنهم – بعيدون عن التفكير العلمي والفلسفي التجريدي، رغم أنّهم عريقون في الدّين. وهذا ما ذهب إليه مثلا الفرنسي رينون إذ يقول «ليس العرق السّامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة،

ومن غرائب النّصيب أن لا ينتج هذا العرق، الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينيّة أسمى سمات القوّة، أقلّ ما يكون من بواكير خاصّة به في حقل الفلسفة»[74].

والملاحظ هنا أنّ هذه النظريّة العنصريّة والاستعماريّة قد دعّمتها أطروحة «القطيعة الإبستمولوجيّة» التي ولدت في فلسفة باشلار وترعرعت عند الماركسيين الألتوسّاريين. فبالنسبة إلى هذه الأطروحة شاهدت الإنسانيّة مولد علوم محدّدة بواسطة قطيعة نهائيّة مع ماضيها، كالرّياضيات التي ولدت عند اليونان، والفيزياء في القرن السابع عشر مع غاليلي والممارسة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في القرن التاسع عشر مع ماركس.

معنى ذلك أنّ هذه القطائع الإبستمولوجيّة التي عرفتها الإنسانيّة حدثت كلّها – في نظرهم – داخل الحضارة الغربيّة إذ أنّها ولدت من خلال قطع أنجزه عبقريّ قام بحذف كلّ ما سبقه من اكتشافات وعوّضه بنظريّة جديدة تكون هي الحقّ وهي الكل، وبذلك ستؤسس معالم الإنسانيّة والكونيّة.

طبعا نحن نقرّ بجدوى الثورات العلميّة وبالانجازات العظيمة التي قام بها علماء كبار في الغرب والشرق. بل نذهب إلى أبعد من ذلك ونؤكد أنّ العقل في صبغته الكونيّة النقديّة قد اكتمل مع انجازات فلاسفة غربيين مثل ديكارت وكانط ولكننا نرفض رفضا كاملا أن يكون ذلك من خلال قطيعة جذريّة مع ما سبق في الثقافات العديدة. كلّ الثقافات والحضارات الكبيرة ساهمت – بشكل أو بآخر – في تطوير العلوم

74 رينون، ابن رشد، القاهرة 1957 – ص15

وإحداث هذه الثورات الكبرى. والثورة نتيجة تراكم نظريّات عديدة وفتوحات علميّة وفلسفيّة متنوّعة، فهي لا تحدث بعصا سحريّة. كذلك تنتج الثورة مستتبعات وإحداثيات جديدة في كلّ الثقافات التي تلتقي بعضها ببعض عن طريق الضيافة أو عن طريق العنف.

يجب أن لا نكون ساذجين فنعتقد أنّ الحقيقة الكونيّة هي مطابقة لفعل واقعي أو لتنسيق فكري فقط فالحقيقة كما بيّن ذلك ميشال فوكو تقطن أيضا حدّ السّيف ولا تنفصل عن السلطة والسّلطان. والحقيقة التي تريد نظريّة القطيعة الابستمولوجيّة تمريرها هي حقيقة سلطان الاستعمار في أشكالها المتعدّدة، هذا السلطان الذي سيحاول فرض ثقافة واحدة تهيمن باعتبارها ثقافة العقل والعلم.

فقد آن الأوان لتفكيك الحقيقة وتقويض القطائع المتعدّدة لمقاومة الأحكام المسبقة والمعتقدات الاستعماريّة والثوابت المكبّلة، وذلك بأن يمارس العقل حرّيته كاملة ينقد ويوضّح ويشخّص ويهدّم ويبني، وهمّه الأوّل مقاومة هيمنة الفكر الاستعماري الأميريالي المعولم والنّضال من أجل كونيّة حقيقة تعترف بالآخر من حيث هو آخر دون استقطابه ودون القضاء عليه.

يرى علي بن مخلوف[75] أنّ المسلك الغربي الخاص بالكوني لا يمكن أن يكون هو الوحيد الذي يوصلنا إلى العقل النهائي الكامل. فالحضارات الأخرى تزخر هي أيضا بمعطيات كونيّة واضحة كمسار العقل مثلا في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وقد استعمل ين مخلوف تصوّر

75 أنظر علي بن مخلوف، مسارات الكوني، الفنك، الدار البيضاء 1997 وهو كتاب جماعي وورد فيه مقال بن مخلوف بالفرنسيّة تحت عنوان :
L'universel oblique. pp. 31-44.

«الكوني حسب الخط المائل» الذي استعاره عن موريس مرلوبونتي ليبيّن أنّ انغلاق الكوني على الحضارة الغربيّة يفقده مضمونه ونجاعته.

ولا يسعنا هنا إلاّ أن نوافق على بن مخلوف في أطروحته لاسيما وقد كانت له الشجاعة الكافيّة للتأكيد على فكرة كيف أنّ الكونيّة العربيّة الإسلاميّة قد انسدّت آفاقها تحت عوامل مختلفة كالشطحات الشعريّة والصوفيّة والخطاب الديني التراجعي والانغلاق الإيستمي تحت ضغط اللاهوّت.

فالكونيّة المنشودة هي كونيّة الضيافة بعد القيام بعمليّات تفكيك ونقد لوضعيّاتها المختلفة في كلّ الحضارات. والتعقّليّة التي تقوم على النقد والتوضيح والتشخيص في بعدها النظري وعلى الإحساس والأخلاقيّات

مع نقد القيم وتحريرها في بعدها العملي هي الضامنة لكونيّة الضيافة التي تكون أكثر عدلا وأقرب إلى فلسفة الحياة اليوميّة.

هكذا إذن يكمن عيب الأطروحتين الأوّليّتين، أي أطروحة التنوع الثقافي وأطروحة التثاقف، في القول القاضي بأنّه لا تتم مقاربة

الثقافة[76]

إلاّ أنتروبولوجيا. فالثقافة هي أيضا إمكانية متاحة للفرد أو لمجموعة

من الأفراد في أن يبدعوا وأن ينقدوا وأن يفكروا وأن يتواصلوا. لكننا رأينا كيف أنّ مختلف السّلط السياسية، وخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين، قد شرعت في عملية كبيرة خاصة بالثقافة هي عمليّة مَأسَسة[77] الثقافات، و ذلك بحرمانها من طابعها النقدي وتثبيتها داخل أجهزة حكوميّة محكمة جدا. فعن هذه المؤسسة نشأ ما يمكن أن ندعوه بالثقافي[78]. نعرّف الثقافي بكونه سياسة تمنح حقلا محدّدا لكل أنشطة

التفكير والإبداع، مخصصة له وظائف معيّنة ضمن خيار أيديولوجي مضبوط. فأن يسمّى هذا النموذج متحف حتى نوجه حبّ الاطلاع بصورة أفضل، أو أن يسمّي دار ثقافة، أو مكتبة أو أيضا دار

76 في رأيي علينا التمييز بين ثلاثة تحديدات ممكنة فيما يخص الثقافة فالأوّل أنتروبولوجي، والثاني روحي وعقلي، والثالث سياسي. يحيل الأول إلى «كل نظام يحوي المعارف، والمعتقدات الدينية، والفن، والأخلاق، والحقوق، والأعراف وكل القدرات الأخرى والعادات التي يكتسبها الإنسان بما هو عضو في المجتمع. وعلى عكس من ذلك ، يحيل الثاني إلى التفكير الفردي والحر، أي إلى الإمكانية التي نجدها عند كل فرد في أن يخلق و يؤول ويقدّر ويحكم ويتعقّل. أمّا الثالث فهو يستعيد معطيات التحديد الأول ويدمجه ضمن تصوّره العام كما يستعيد وسائل التحديد الثاني حتى يؤسسها ويقننها من حيث أنها تصبح معرفة وإبداعات ضمن هدف محددا سياسيا وأيديولوجيا. فالأول نسقي ويشتغل كوسيلة لدمج الفرد ضمن جماعة معينة، والثاني نقدي ويشتغل كاكتمال مكتسبات الفرد وتحريره من الثقل الاجتماعي، والثالث يتم تشغيله من خلال الحاجيات الأيديولوجية والسياسية.

77 Institutionnalisation

78 وهذا ليس لفظ (cultural) الذي قدّمه أوغبيرن Ogburn in Social change والذي يعني عدم توازن التبادل بين مختلف عناصر ثقافة ما (مثلا تأخر للعناصر اللامادية الخاصة بلثقافة والفنون والدين والأخلاق....بالنسبة إلى العناصر المادية).

مسرح، فأنّ الهدف يتعلق دائما بتشغيل الثقافة والسيطرة عليها وبجعلها ناجعة وذات مردوديّة على الصعيد الأيديولوجي والمادي[79].

يستعيد التثاقف الطابع النقدي الكامن في كل ثقافة حتى يحدد في نفس الوقت بطريقة استعراضية ومتعالية ما يمكن أن يكون كونيا ويشكل من ثمة جسما نقديا ومتجددا دائما من القيم المشتركة لكل الإنسانية. ومن أجل هذا، تكون المشاركة في «الكل الثقافي» ضرورة ملحة ولكن بعقلية تنوعية تحترم التعدد الثقافي في ذات الوقت الذي تتم المحافظة فيه على إجرائية الاختلافات الثقافية.

قد يشير التضافر التثاقفي في نفس الوقت، إلى حركة أفقية تشق كل الثقافات لتحدد ما يمكن أن يكون متصورا لقيم مشتركة أو لمراجع مشتركة، وإلى حركة عمودية، حركة تصاعدية من التعالي، تمسك بالبعد النقدي من حيث هو أفضل وسيلة للثقافة الحيّة، هذا البعد الذي يشق الثقافات وينظمها في علاقة دينامية وخلاقة، وفي نقس الوقت ترتفع فيه نحو الأفكار والمفاهيم حتى تتجرد من التنوع المتناثر للثقافات.

---

79 بالنسبة إلى المفكر الفرنسي روشليتز «تحاول الفترة المعاصرة مؤسسة التمرد وان تجعل المساعدة والنقد الثوري يتواجدان معا». فكل إبداع ثوري وكل تمرد فني بل الطليعة كلّ ذلك سيكون مليّنا وملطفا ومقبولا وموظّفا من قبل الايدولوجيا المسيطرة. هذا الإستحواذ يكشف خاصة عن الاستراتيجيا الجديدة لبرجوازية تحديثية وعن رأسمالية فتحت الباب على مصراعيه للأكاديميين وللمبشرين بالطليعة وهمّها المحافظة على النظام القائم محرضّة على استهلاك الخيرات الثقافية»
R. Rochlitz. Subversion et subvention. Art contemporain et argume -tation esthétique. Gallimard. 1994. P. 19

يريد الطليعيون تفكيك المدرسيّة الجمالية المؤسسة على قيمة شكلية وإجرائية، فيقومون بالتشديد في النقد والتهديم وإحداث الفجوات، والمسافات والتجديدات ويبثّون حسب تعبير كلود كرنوه «مواقف عدم الاحترام والشتيمة، ومحاربة الصورة التمثّليّة وذلك لاستنفاذ، في بضعة عقود، كل إمكانية للتمرد».
Claude Karnouh، Adieu à la différence، Arcantère، Paris 1993، p/ 201

إذا اعتمدنا هذا التوجّه العابر للثقافي وهذا التضافر التثاقفي، يصبح الأمر لا يتعلق بالتخلي عن فعّالية الثقافات، وخصوصياتها من أجل تعيين الكوني ضمن المجرد، بل يتعلق أساسا برسم الكونية ضمن الحركة الاستعراضية[80] التي تربط الثقافات أنطولوجيا وتاريخيا.

فالثقافات إذن، لا يمكن تجاوزها نحو ثقافة واحدة. وقناعتي أنّه من غير المجدي إيجاد نظام حواري موحد بين مختلف الثقافات. فالثقافات لا تتحاور. هنالك بالأحرى، «التقاء»[81] بين الثقافات، هناك لقاء استعراضي يمكن أن نعتمده ضمن نظام الضيافة وضمن نظام الغيرية، ولكن أيضا، ضمن نظام العداوة والرغبة في «الاستهلاك» وفي التدمير. والتاريخ الإنساني يعج بالحروب الناتجة عن اللقاء بين الثقافات المختلفة ولا يمكننا أبدا أن نتغافل عن هذه الظاهرة للتأكيد على التثاقف من حيث هو العنصر الإيجابي للتعايش. فالتثاقف يمكن أن يكون عنفا في الأصل وهو يُحدث بصفة آلية تنافرا قد يؤدي إلى التعصب وإلى الحرب وذلك ناتج عن كون الثقافة وسيلة من وسائل المناعة للشخص أو للشعب أو للأمة.

لا يسع المجال هنا للتعمق أكثر في أسباب الصراعات الثقافية. ولكننا لابد أن نؤكد على سبب من الأسباب الرئيسية وهو أنّ ما أسميه بالجهل والتجاهل الذي يميّز الآن علاقات الحضارات بعضها ببعض.. والتجاهل يعني عدم محاولة معرفة الآخر في نمط عيشه ونمط تفكيره

---

80 Rachida Triki. Arts et transcréation. ATEP. Tunis 2001

81 Derrida. « Violence et métaphysique ». in L'écriture et la diff - rence. Paris. Seuil. 1967

يلاحظ دريدا أنه بالنسبة إلى لفيلسوف الفرنسي لوفيناس (Levinas) تقع العلاقة الأصلية مع الآخر بواسطة الالتقاء «وجها لوجه».

وعاداته معرفة عادية ومن دون سوء نيّة تؤدي إلى الاحترام وصيانة الكرامة. إنّ معرفة الثقافات الأخرى معرفة نزيهة يمكن أن يحول ضمن مجال واسع، كل لقاء عنيف أصليا إلى ضيافة مريدة. لأنّ التفاهم الذي يمكن أن يُعبّر عنه بأنماط مفهومية متعددة، مثل الفعل التواصلي والتعقلية أو حتى التثاقف في منطقه الحواري يساهم في الحدّ من العنف ضمن روابط إنسانية وتثاقفية.

هنالك مثال عن «لقاء» الثقافات، وهي حالة من المفارقة في الواقع، ونعني به الحداثة التي يفسرها والتر.د. ميغنولو[82] بالكولونيالية، كما بينت ذلك أعلاه. من البديهي بالنسبة لميغنولو أنّ الحداثة هي ظاهرة خاصة بالغرب بالرغم من كونه يقدم نفسه مفكرا إختلافيا[83]. لا يشك اثنان في أنّ استعمار العالم الأمريكي هو حاصل تطور الصناعة والتجارة العالمية، وهو نفسه نتاج التقدم العلمي أي للثورة العلمية للقرني السادس والسابع عشر و لتطور العقل [84]بصفة عامة. والمهم بالنسبة إلينا هنا هو أنّ هذه الثورة العلمية التي انطلقت من الأندلس لتصل إلى انجلترا (تأسيس جامعة أكسفورد) وايطاليا، هي التقاء حضارات عديدة، يونانية وعربية ويهودية وهندية وفارسية ورمانية وصينية. لقد سمح استعراض هذا «الالتقاء» لكل ثقافة من تقديم ما باستطاعتها تقديمه

---

82 /Local Histories. Op cit. Subalter. Knoxledges. and Border Thinking. Global Designs. Coloniality،

83 Différentialiste

84 Charles Taylor. Inwarness and the culture of modernity ، cité par J. P. cometti. Quelle rationalité? quelle modernité ?

يصف الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور النظرية التي ترى أصل الحداثة في نمو العقل ، بكونها نظرية من نمط «لا ثقافي» بمعنى لا-إنتربولوجي. إنظر:

ضمن السيرورة المتواصلة للتحديث. بحيث أنّ التحديث لم يكن نتيجة للأحداث في العالم الغربي و ليس بالضرورة قطعا جذريّا مع مكتسبات الماضي. بل كان سيرورة متواصلة أحيانا ومتقطّعة أحيانا أخرى لعبت فيه لقاءات الحضارات والثقافات ضيافة أو عنفا دورا لا يمكن الاستهانة به.

لقد كان لهذه النظرية التضافرية التي تعبر الثقافات وتغذّيها سبق واضح في وضع حدّ لغطرسة فكرة غربية الحداثة. فالحداثة وإن ولدت في الغرب فهي ليست غربية مطلقا لأنّها ابنة سيرورة التحديث المستمر والذي قد شاهدته وأثرت فيه كثير من الحضارات والثقافات

في اتصالاتها عن طريق السلم أو عن طريق الحرب. كذلك مكنتنا هذه النظرية الجديدة من أن نتفتح بطريقة نشيطة ودينامية على الغيرية دون أن نفقد ثقافتنا وكياننا.

لكننا لا بد أن نلاحظ أنّ هنالك ضمن هذه الرؤية الجديدة في نفس الوقت انحياز عن أحادية الجانب الخاص بالوجود الثقافي لصالح العرضية والكثرة التجريبية وما بعد-التجريبية، وانحياز عن كونية مغلوطة موغلة في التجريد والاختزال.

هكذا يبدو لنا أنّ الهدف من نقد أحادية الجانب، كما بينا ذلك أعلاه، هو تثبيت ماهية الإنسان وحدوده، والتذكير بوجوده من حيث هو تواصل مع الغير ومن حيث هو تاريخ. والهدف من نقد الكونية هو تحريرها من غطرسة فكرة الإنسان المجردة ومن الخضوع إلى سياسة القوى الكبرى التي هي في حاجة لنموذج الإنسان اللامتجسّد لتقوم بتمرير إيديولوجياتها الاستعمارية والهيمنة على بقية العالم. فالإنسان الفردي

جذريا هو ذاتِ مؤسِّسة وهو ذات خلاقة ومبدعة وذلك وعن طريق الفارق والاختلاف. ولذلك يجب أن يكون هو عنصر الكونية الأساسي. إذ تتكون كونية القيم، تقريبا ضمن علاقة «الإنسان الفردي جذريا» بـ«الإنسان الفردي جذريا». وهذه الرابطة، سميتها على إثر أرسطو وحنا آرنت «العيش معا»[85].

ولعل ما يهمّنا ذكره هنا، هو أنّ هناك إمكانية ثالثة للقاء الثقافات

غير الضيافة والعنف وهو التّثاقف ضمن نظام المعقولية[86]، يتمّ بفعل الأنس والمحبّة.

يمكننا تعريف التآنس[87] من حيث هو عيش مشترك ضمن الانسجام المتفق عليه والذي يترجم، ليس فقط عدالة مصاحبة بعقل وبحب، ولكن أيضا تفاهما بين البشر، لتكوين إنسانية

85 Fathi Triki. Philosopher le vivre ensemble. Tunis 1998
أنظر أيضا Agir pour les droits de la l'homme au XXIème siècle. sous la direction de Federico Mayor. Ed. Unesco 1998.

86 يستدعي تضافر الثقافات العقل انفتاحا والشعور ممرا مباشرا ودون وساطة نحو الإنساني. هذا الوصْل بين العقل والإحساس، سميته في أعمالي على إثر الفارابي تعقّليّة.

87 التآنس في اللغة العربية مشتق من لفظ أنس ويعني «التعوّد والألفة ولكن في نفس الوقت يعني البرهنة على إحساس من الطمأنينة ومن السكينة، من الفرح و من البهجة في صحبة الآخر. الأنس نقيض الوحشة والعزلة والتفرّد. وهو نقيض الإحساس الذي ينشأ عن الوحدة وما يتبعه من عواطف كالحزن والكآبة والسوداوية والضيق والخوف. يتحدث ابن خلدون عن التأنّس كشكل من التحضر يتم في مقابل التوحش، وهو نمط حياة البدو الذين يتميزون بالغزو والانتقام، وفي هذا الموضوع أنظر
Hachem Foda. « En compagnie » in Rencontre de Rabat avec J. Derrida. p. 16

التقاسم[88].

ففي معنى اللفظ العربي الأنس نجد إشارة واضحة لأنسنة البشر ولفرحتهم ولعيشهم السعيد وللرفاهة بصفة عامة. فالأنس يضيف إلى الاجتماع الإنساني، لذة الالتقاء، ولذة قسمة الخيرات والأفكار قسمة سخيّة ولذة الصداقة والمحبة والضيافة والانفتاح على الآخر. هذه المحبة تجد ترجمتها الصحيحة في المفهوم الذي صغته معتمدا على المعاني السابقة وهو مفهوم التآنس الذي يفيد الاشتراك على قدم المساواة في العيش والسعادة من الجهتين بخلاف المؤانسة التي تفيد الاشتراك في ذلك من جهة واحدة.

فإذا كان العيش سويا هو استعداد طبيعي عند الإنسان، فإنّ الأنس والمؤانسة والتآنس هي أشكاله الجمالية والأخلاقية (إيطيقية). وعلى هذا النحو فإنّ المحبة (الحب) ليس فقط شرطا للأنس، فهي أيضا شرط إمكان التفكير ذاته. يذهب دولوز في كتابه «ما الفلسفة؟» إلى أبعد حدّ في تحليل الرابطة الشائكة للفكر وللصداقة[89]: «ماذا يعني صديق عندما يصبح شخصا مفهوميّا، أو شرطا من شروط ممارسة الفكر؟ أليس هو عاشق قبل كل شيء؟» فهو عشيق الحكمة المتواصلة وهو صديق الآخر، في حدود الفكر والحوار، لأن الفلسفة في إبداعها المتواصل الخاص بالمفهوم تنفتح بواسطة العشق على الآخر وعلى كل الممارسات القوليّة

88 لا يستقيم المعنى هنا إلاّ إذا اعتبرنا أن هذه الإنسانوية هي تصوّر ضمن حدود المعتقد الإسلامي بحيث يستوفي الإنسان مهمّته الخاصة في الحياة دون أن تكون له القدرة على الخروج عن حدود الإرادة الإلهية..

89 في بداية الهوامل والشوامل، هنالك نقاش هام بين مسكويه والتوحيدي حول الصداقة والطريقة الأكثر مطابقة من أجل ممارستها. الصداقة أيضا تناولها مسكويه «في تهذيب الأخلاق»، الكتاب الخامس، الفصل 9، فقرة 10 و11.

وغير القوليّة حيث تجد غذاءها وتجد إشكالاتها وحقول تطبيقاتها».

«هكذا يصبح الصديق هو الطالب وهو المطالب وهو الطموح المنافس وهو الخصم في الآن نفسه. لأنّ طلب المفهوم والرغبة في المحبة يؤسّسان صداقة تنافسية عاشقة الماهيّات»[90]

فالقضية هنا تتمثل في اكتمال الصداقة الحقيقية بواسطة عشق الحكمة. ولعلّه بالنسبة إلى الحكمة التأمّلية، يتعلق الأمر لدى مسكويه مثلا على غرار أرسطو في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، بالدفع بالصدق نحو الكمال. فالفيلسوف، وحده، في بحثه عن معرفة صارمة وسلوك قويم، يمكن أن يطمح إلى صداقة الآلهة، على طريقة إبراهيم خليل الله.

تطرح الرؤية الجديدة المتعلقة بالعبور الثقّافي والتضافر الثقّافي، مفهوم الغيرية قاعدة لكل فعل إنساني، تثقّف الغير وتطوّر الإحساس بحبّ الإنسانية ضد أشكال العنف التي تسود العالم حاضرا. إنّه فضاء جديد يفتحه التفكير الفلسفي المعاصر حتى يعيد للكونيّة طابعها

الإنساني ويتخلّص على هذا النحو من الممارسة المغرضة في السياسة الإمبريالية.

هنالك إشكاليات جديدة لمزيد فهم الإنسانية اليوم مثل إشكالية الرغبة والاعتراف[91] والتآزر[92] والإتفاق[93] واللامركزية والمعيارية،

---

90 Deleuze. Guattari. Qu'est ce que la philosophie. ED. Minuit. Paris 1991. P. 9.

91- Axel Honneth. Le combat pour la reconnaissance. Trad. FR. Ed. Amand Colin. 1998.

92 أنظر: Charles Taylor. la liberté des modernes.. PUF. 1997.

93 أنظر: Rawls. Libéralisme politique. PUF. 1995

والهشاشة[94] والهبة. كل هذه الإشكاليات تجعل حقل العبور الثقافي متّسعا جدا فيكون بذلك موضوع التفكير الفلسفي للهنا والآن، موضوع فلسفة

الحياة اليوميّة. هذا التفكير يقوم على احترام الآخر من دون أن يكون هناك خضوع كما يقوم على مبادئ السلام دون أن يكون هناك استسلام. فالتعقّلية والتآزر والتثاقف كلّها نظريات تآنسيّة تفرض احترام الكرامة الإنسانية ولا تقصي مطلقا إمكانية الصّمود والمقاومة إذا انعدمت هذه الكرامة. فالتعقل ليس استكانة ولا هو قبول الأمر المقضي. إنّه استعمال العقل في كلّ مجالات الحياة وتوظيفه من أجل ربط علاقاتنا مع الغير على قاعدة الكرامة وهو أساس علاقات التآنس وأساس كلّ إنسانية حقيقية بعيدة عن الانشطار وتمييز البعض وتخليدهم ضدّ البقية. وليس من مفرّ في مقاومة المظهريْن الحاليين للمعقولية الغربية في علاقاتها مع الآخر ونعني بهما العنصرية والكولونيالية الاستعماريّة. قد تكون هذه المقاومة بالقلم والكلمة كما يمكن أن تكون بواسطة العنف المشروع كما بينّا أعلاه. ولكن فلسفة التّثاقف تفضّل الحوار والتآنس والتعايش في كنف الكرامة والسلام.

---

94 أنظر: Paul Ricoeur. l'homme faillible. Paris

الفصل الثالث

المعقولية العربية وثقافة التقدّم

كيف يمكننا الحديث عن معقولية التقدم في مجتمعاتنا على ضوء فلسفة التثاقف التي قمنا بتحليل بعض معطياتها؟ ليس من السهل الإجابة عن هذا التساؤل. سنحاول تقديم بعض الأفكار العامة حول إمكانية إعادة صياغة نظرية تقدمية جديدة تأخذ بعين الاعتبار تحولات العالم حاليا وبروز فلسفة التثاقف في بعدها اليومي.

سأنطلق من الملاحظة التي وردت عند هشام شرابي في مبحثه «النقد الحضاري للمجتمع في نهاية القرن العشرين» والتي اعتبرت أنّنا في الثمانيات قد دخلنا منعطفا جديدا على المستوى الثقافي العام وقد ظهر جليّا أنّ الفكر الذي صاحب المراحل السابقة يحتاج اليوم إلى إعادة نظر وإلى صياغته صياغة جديدة إن لم نقل تفكيكا كليا. ذلك لأنّ

الخطر الأكبر يتمثّل في عدم القدرة على النقد الجذري لأوضاعنا وفكرنا وثقافتنا كما يتمثّل في التمسّك بالإيديولوجيات الماضية وبالاتجاهات الفكرية التقليدية.

لذلك أعتقد أنّ الحديث عن التقدم في الثقافة العربية حاليا يستوجب إعادة صياغة بعض المفاهيم والتصورات اللازمة لإعادة بناء نهضة عربية جديدة تقوم على مكتسبات فلسفة النهضة وتطور مرتكزات انتماءاتنا الحضارية وتجذّر ملتزمات تحديث أنماط حياتنا وتأقلمها مع مستجدات العولمة وكل ذلك في ضوء فلسفة التثاقف. إذ يبدو لي أنّ مبادئ تقدمنا الحضاري الآن لا تكمن أساسا في بعدها التكنولوجي ومن خلال تطور العلوم واكتساب التقنيات الضرورية لتكوين مجتمع المعرفة، بقدر ما تتموضع داخل تصورات متجددة يجب استئناف البحث فيها تحت معطيات واقعنا المتأزم ومن خلال مكتسبات فلسفة الحياة اليومية.

فلابد إذن من تفكيك المعقولية العربية الحالية ونقدها نقدا جذريا وصريحا كما فعلنا بالمعقولية الغربية الحالية في صبغتها الليبيرالية الجديدة حيث قد بينا في الفصل السابق أنّها إقصائيّة في نمط علاقاتها بالغير تعتمد العنصرية والكولونيالية الاستعمارية. فالمتصفح في معطيات المعقولية العربية كما تتوظف اليوم في المجالات الحياتية العامة يلاحظ من أول وهلة شرخا عميقا يسكنها. فمن ناحية تتقبل هذه المعقولية كل ما يرد عليها من تكنولوجيات متطوّرة ولكنها وفي الآن ترفض كل ما يجعل هذه التكنولوجيات ممكنة ونعني بذلك مظاهر الحداثة ومستتبعاتها. فمثلها مثل من يمتطي كل يوم سيارته ويستعمل أعصر الوسائل لقيادتها ويتّصل بأصدقائه وأقربائه بواسطة الهاتف المحمول ويلعن في الآن نفسه الحداثة ومظاهرها ومن كان سببا فيها وفي انتقالها إلينا ويلعن في الآن

الغرب وأهله وعلمه وتقنياته وهلم جرا من تلك المستهترات.

وقد يزداد هذا الشرخ عمقا عندما نعرف أنّ مرجعية هذه المعقولية تبقى دائما متأصّلة في السّلف بينما هي تحاول استيعاب نتائج العلوم والتكنولوجيا فتكون بذلك مستهلكة غير مبدعة في هذا الشأن، بل غير قادرة على الحضور في العالم.

فكيف تتمظهر هذه المعقولية العربية بشرخها العميق ؟

فالأمر الأول الذي يلفت انتباهنا هو أنّ هذه المعقولية مازالت سجينة التجميع و التفتيش والتأريخ والنقل والتنقيل والشرح والتفسير. ولم تصل بعد إلى طور التأليف والابتكار والإبداع والإنتاج الحقيقي للأفكار والمفاهيم والتصورات. فهي إذن معقولية نقلية في الأساس لم تستطع إلى يومنا هذا أن تقفز قفزة نوعية نحو مرحلة النقد العلمي والجذري الحقيقي لأنّها مازالت تحت وطأة المحرّمات والممنوعات والمحجّرات بأنواعها المختلفة على الصعيد السياسي وعلى الصعيدين الديني والاجتماعي.

أمّا الأمر الثاني فهو أنّ هذه المعقولية العربية الآن ما تزال في مرحلة الوجداني والانفعالي والغريزي. وقد شدّد الفلاسفة منذ أفلاطون على حيوانيّة هذه المرحلة واعتبروا أنّ الإنسان يكتسب إنسانيّته متى استنجد بالعقل للحدّ من تهور الوجدان ومتى أصبح يتعامل مع حياته اليومية بالعقل والتعقل ولا بالعواطف والغضبيّة..

وقد بيّنت في دراساتي السابقة كيف أنّنا مازلنا نتعامل مع قضايانا بواسطة الغضب والانفعال وأحيانا بالعنف العشوائي دون ترو ودون نقد وتنظير واستشراف. فمعقوليتنا ليست معقولية التحليل والبحث والدرس والتحقيق والنقد وبالتالي فهي ليست معقولية الإبداع

والابتكارات العلمية والاكتشافات التكنولوجية. مازالت معقوليّتنا تحت وطأة التكفير والتحريم والمنع والاستبداد.

ولابدّ أن نلاحظ هنا أنّنا عندما نتحدث عن الوجدان فلسنا نريد التقليل من أهميته ولا الاستغناء عنه في معاملاتنا. فالوجدانية ضرورية في حياتنا اليومية. ونعني بها قبل كل شيء الدخول في علاقة مباشرة وبدون واسطة مع الأشياء ومع الحياة بصفة عامة. لقد توصّل الإنسان بعقله وإحساسه إلى معرفة ذاته والاعتراف بالغير من حيث هو آخر له الحق بأن يعيش ويفكر ويختار ويبدع حسب إرادته وانطلاقا من ثقافته وعقائده وطموحاته ولا من حيث هو نتيجة لإرادتي وتطبيقا لاختياراتي. فالوجدانية قد تحرّر العواطف وتكسّر القيود للتقارب والتحابب والتآنس والاحترام والتسامح ولكنها قد تبعث أيضا شحنات عدوانية وتسبّب الكراهية والتقتيل وتصل إلى اللامعقول واللامقبول عندما تصبح الوجدانيّة وحدها محرّك تدبير شؤون النّاس كتهوّر القائد الروماني نيرون الذي حرق روما مثلا وكحرق اليهود من قبل هتلر وتقتيل الفلسطينيين اليوم من قبل إسرائيل التي تدمر كما تريد دون عقاب وكتدمير العراق حاليا، تلك أمور لا يصوغها عقل ولا يقبلها ضمير ولكنّها تحدث إشباعا لشهوات وتنفيذا لمواقف عنصريّة تعتمد الكره والغضب.

فلسنا نريد لمعقوليّتنا أن تنحى هذا المنحى في الوجدانية المتطرّفة ولا نريد لها أن تكون مبرّرا للإرهاب والتقتيل والتخريب. أما الوجدانية المنشودة فهي التي تفجّر الطاقات الإبداعية لسعادتنا وسعادة البشر وهي التي تعطي للروحانيّات قيمتها العظيمة في الحياة وهي التي تحرّر الغرائز ليكون الإنسان حيّا حيويّا يتمتع بحياته وبإنسانيته. فالإنسان لن يكون عقلا فقط ولن يكون أداة وآلة. لأنّه يعيش ويشعر لذة اختياراته

وعقائده وروحانياته. ولكن الشرط الأكبر في كل ذلك هو أن يكون عقله دائما سيّد الموقف بحيث إذا ما ارتبط الوجدان بالعقل أصبح الوجدان حيويا وأصبح العقل رحمة وهذا ما يفيد مفهوم التّعقل في نمط تكوّنه وفي نمط عمله.

أمّا الأمر الثالث فهو أنّ المعقولية العربية استتباعا للنقطة الثانية ما تزال في مرحلة الشّعارات والأحكام السريعة والمواقف الإيديولوجية. يرى د. شاكر النابلسي أنّها أشبه بالثقافة العربية في العهد العثماني. هي ثقافة تعتمد «السحر والشعوذة والخرافة والتقديس والانفعالية والغريزية والشعارات، والأحكام المُسبقة». زد على ذلك أنّها لم تتعلم فعالية السؤال في حد ذاته. . فهي تبقى معقولية الأجوبة الجاهزة كالتي تأتيك بالتأكيد من فضائيات هيمن عليها «أصحاب العمائم الفارغة» حسب تعبير المقدسي الذي قاوم الفكر الرجعي في زمانه من خلال كتابه البدء والتاريخ. والأمثلة على ذلك لا تحصى فقد استمعت مؤخرا إلى إجابة زادتني هما وتشاؤما. لقد ورد السؤال التالي : «يقال إنّ النصارى واليهود هم أحفاد القردة والخنازير. فهل هذا صحيح ؟» كانت الإجابة بما معناه أنّ النصارى أحفاد القردة بينما اليهود أحفاد الخنازير. فهل مازال للعقل مكان في هذه الديار؟ فهل كتب علينا أن نتأخر بخطوات عملاقة بينما الغرب يتقدم بنفس تلك الخطوات ؟

أما الأمر الرابع والأخير فهو أنّ المعقولية العربية الآن ما تزال خاضعة إلى منهجية المحاكاة في تعاملها مع قضايانا اليومية. مازالت تبحث عن أقوال السلف وأعمالهم لفهم الحاضر والاستعداد للمستقبل. فلحل مشاكلنا الاجتماعية والشخصية نعود إلى الكتب الصفر لنجد الحلول أحيانا عند المشعوذين والدجّالين كما نعود إلى شيوخ الماضي

وكأنّ لديهم مفاتيح القدر. فالوعي السّلفي الذي يسود اليوم في المعقولية العربية هو وعي مغلق ومتحجر يقوم على عبادة الأسلاف ويرفض كل إبداع وكل تفكير عقلي مشفوع ببرهان بما أنّ برهانه الوحيد هو ما أتى به السلف و بما أنّ ثقافته ثقافة تكفير وليست ثقافة تفكير. بل أصبحنا أضحوكة يتندّر الغرب ببلاهتنا وسذاجتنا كالفتوى التي تجبر الرجل على الرضاعة من زميلته في المكتب لكي يصبح وجودهما المشترك في المكتب غير محرّم. ففي كل بلد زرته بعد هذه الفتوى من قبل شخصيّة تدّعي العلميّة بالأزهر إلا وتمّت مداعبتي بهذه الفتوى البرنوغرافيّة الإباحية. وأتقبل ذلك لأنّي كمثقف عربي أشعر بأنّ لي مسؤوليّة في تدهور المعقوليّة العربيّة ووصولها إلى الحضيض.

فقد سيطر الفكر اللاهوتي في صبغته المتدهورة على هذه المعقولية العربية وأغلق زمانيّتها إغلاقا محكما بحيث سيضحى الغير بعيدا عنها. أما إذا اقترب منها فوجب الجهاد ووجب القتال بما أنّ منطق التعامل مع الآخر قد أصبح منطق التكفير لا منطق التفكير. بل أصبح العنف والإرهاب والغطرسة هي الوسائل المستعملة يوميا للتواصل مع الآخر. تلك إذن هي التمظهرات الكبرى الخاصة بالمعقولية العربية الحالية في صبغتها الرجعية. ومن واجبنا أن نلاحظ كذلك أنّ بجانب هذه المعطيات توجد بوادر العقل العلمي الصّائب والمبدع ولكنه مغبون ومقهور تحالفت ضده قوى الرجعية الدينية وقوى التكنقراطيين الذين استحوذوا على المعرفة في البلدان العربية وأصحاب السلطة السياسية فأجبروا القوى التقدمية على الصمت فأصبح العالم العربي هو الوحيد تقريبا من دون ثقافة تقدّميّة عظيمة وقويّة كي تلعب دورها الجبّار في دفع عجلة التقدّم نحو الأمام.

ما العمل إذن إذا ما أردنا لهذه الربوع وضعا مغايرا يجنح نحو التقدم العلمي والتكنولوجي في تناغم مع التقدم المجتمعي والفكري ؟

لعلّ دور الفلسفة اليوم في بعدها اليومي يتمثّل في مقاومة ثقافة الإرتكاس والتراجع وذلك بتكسير هذا التحالف وبناء ثقافة التقدّم من جديد في ضوء مستتبعات التثاقف.

ولعلنا هنا نستطيع تقديم مقترح لإجابة ممكنة من خلال تصورات متجددة يجب استئناف البحث فيها تحت معطيات حياتنا اليومية وواقعنا المتأزم.

وأول هذه التصورات تهم مسالة الحريّة بالذّات من حيث هي ركيزة أولية وضرورية لكل تقدم ممكن. ومقاربة هذه المسألة لا تكون مجدية إلا إذا كانت مقاربة جدلية مفتوحة مرتبطة بمفاهيم مجاورة كالمسؤولية، والقرار والفردية والتعايش والغيرية وغيرها من مفاهيم أساسية تجعل من الحرية شبكة معقدة من التصورات والممارسات. إلا أنّ المقاربة النظرية للحرية لا تكفي باعتبارها أيضا ممارسة في الأساس على المستوى الوجودي والاجتماعي يجب أن ترافق كل تفكير فيها وكل تنظير وتأسيس لها. فالتفاعل الحقيقي بين مفهوم الحرية وممارستها داخل كل طيات المجتمع هو الذي يعطيها ايجابية قصوى ويجعلها تسكن بسهولة كل مجتمع ممكن.

ودون إغراق تحليلي وحتى ألخّص كل ذلك أقول إنّ الحرية هي الحق بأنّ لا يخضع الفرد في المجتمع إلاّ للقوانين العامة. يعني ذلك أنّه على المجتمع أن يضمن كرامة المواطن فلا يمكن اعتقاله أو سجنه أو قتله أو تعذيبه من قبل إرادة اعتباطية لفرد ما سواء كان هذا الفرد في أعلى هرم السلطة أو في أسفله، أو من قبل قرار اعتباطي لمجموعة من الأفراد.

أن يكون الفرد حرا في عصرنا يعني الحق بالتصريح علنا وبدون رموز وواسطة ملتوية بآرائه ودينه وفلسفته واعتقاداته، كما يعني الحق في اختيار طريقة عيشه دون شرط أو تصريح أو جواز والحق في الاجتماع بأفراد عائلته وبأفراد مجتمعه لأغراض نفعية أو دينية أو إيديولوجية أو سياسية في ضوء القوانين التي تم اتخاذها بالإجماع. فهذا إذن هو المبدأ الأولي التأسيسي لكل ثقافة تقدم ممكنة .

أما التصور الثاني الذي ينبني عليه فكر التقدم يتمثل في بروز «المدني» وتركيز شرعيته المطلقة على المجتمع. وفي حقيقة الأمر، يجب أن يسود مبدأ الحرية في كل شيء، في الدين والأدب والفكر والصناعة والتّجارة والأعمال والخدمات والسياسة والمجتمع، فهو يقودنا أساسا إلى تصور المدني من حيث هو نتيجة حتمية لتفاعل شائك بين الفردانية والاجتماعية، حيث لن يضمحل الفرد داخل مستلزمات المجتمع السياسية، ولن يغيب الوجود الاجتماعي المشترك عن الفعل الفردي والحق الإنساني.

ولعل ما يجب الانتباه إليه هو أنّ مجتمعاتنا العربية مازالت تولّد السياسي لقمع المدني، ومازالت السلطة فيها ترتكز على شبكة هائلة من الاقصاءات المتعدّدة، بحيث سيكون الإنسان السّويّ المصطنع الذي قد تمّت تسويته وصناعته داخل الأسرة وفي المدارس وتحت وطأة الإيديولوجيات الرسمية هو المواطن الوحيد الممكن بالنسبة إليها بحيث سيكون حق الاختلاف والتعارض غير ممكن وغير محبّذ بالمرة في هذه المجتمعات السياسية.

والفكر العربي السياسي بصفة عامّة لم يجد توازنه الخاصّ بتأطير الحياة السياسية في المجتمعات العربية لأنّ هذا الفكر بقي دائما

في حالة التساؤل المستمر عمّا ينبغي أن تكون عليه السلطة في تعاملها اليومي مع الأفراد وفي بناء مشروعيّتها التي تضمن لها البقاء والنّجاعة، لذلك اتجه هذا الفكر عامّة نحو إيجاد حلول لهذه التساؤلات، تارة تتمترس المشروعية التراث الديني فتتخذ منه حصنا «منيعا»، فلا يمكن لهذه الإيديولوجية الدينية أن تقبل التعارض أو الاختلاف، وتارة أخرى تحاول المشروعية الاعتماد على الحاضر بتعقّد مشاكله وتنوّع معطياته لتنفتح على المستقبل وتبنى بذلك فكرا تقدّميا يستند إلى العقل العلمي والتقني. فمجتمعاتنا العربية بقيت تتأرجح بين هاتين المشروعيّتين ولم يستطع الفكر العربي السياسي إلى الآن أن يقوم بهذه القفزة النوعية ليطرح جانبا وبصفة نهائية المشروعية الأولى وألا يعتمد إلا مشروعيّة التقدّم بكلّ أصنافها ونظريّاتها. ويبقى الاختلاف واردا ولكن بين تقنيات المشروعية الثانية و وكيفيّاتها. ذلك يعني أنّ الظاهرة السياسية بصفة عامّة في المجتمعات العربية يجب أن لا تخرج عن المشروعية الفكرية المدينة وإلا انزلقت المجتمعات في هيمنة عناصر غيبية لا ناقة للإنسان فيها ولا جمل.

أما التصور الثالث الذي قد يركز فكرة التقدم في الحياة الاجتماعية العربية ألخّصه في تصّور التعقّليّة، هذا التصور الذي قد قمت بتحليله من خلال دراسة أعمال الفارابي عندما ربط بين النظر والعمل في تصوّره للعقل. فالعقل النظري «هو قوة يحصل لنا بها بالطبع لا ببحث ولا بقياس العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية» التي هي مبادئ العلوم. » والعقل العملي هو قوة يحصل للإنسان عن كثرة تجارب الأمور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب في شيء من الأمور التي فعلها إلينا»، فإن

كان العلم والحكمة فضيلتي العقل النظري، فإنّ التعقل هو فضيلة من فضائل العقل العملي. والتعقل هو « القدرة على جودة الروية واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح فيها يعمل ليحصل بها الإنسان خيرا عظيما في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة، كانت تلك هي السعادة أو شيء مما له غنّي عظيم في أن ينال به السعادة والتعقل غير الكبس والدهاء وهو غير الخبث والجربذة وهو أنواع كثيرة يكون أساس تدبير شؤون المنزل وهو التعقل المنزلي، « ويكون أيضا أساس تدبير المدينة وهو التعقل المدني»[95]، وهو أخيرا السعي لنيل «الخيرات الأنسية». فالتعقل يصبح إدراك « الأشياء الإنسانية» والسعي بها إلى نيل السعادة.

هكذا تكون التعقليّة تمشّيا في الحياة يأخذ العقل ركيزة لأعماله فينفتح على النظر والعمل والإحساس والأخلاق. لذلك يجب أن تكون التعقليّة متجذرة في حياتنا اليومية وفي معاملاتنا المختلفة على كل المستويات. وما من شك أنّ تَقلّص العقل في المجتمعات يؤدي حتما بحسب الفارابي إلى سيطرة الدهاء والمكر لأنّ «العقل والكبس يحتاج كل واحد منهما إلى استعداد طبيعي يفطر الإنسان عليه. ومتى فطر الإنسان معدا للتعقل التام ثم عود الرذائل استحال وتغير فصار بدل التعقل ذا دهاء وخبث ومكر»[96].

وأخيرا يكمن التصور الرابع في علاقتنا بالآخر. وفي هذا الصدد أردنا أن نتعمق قليلا في مفهوم الغيرية علّنا نفهم نجاعته من ناحية وتأثيره في تطوير فلسفة تقدمية متجذرة ومنفتحة في الآن نفسه.

ففي مجال حديثنا العادي عن الأنا وعلاقاته الاجتماعية المختلفة،

---

95 الفارابي . فصول منتزعة، فصل 39

96 نفس المصدر

نستعمل مصطلح الآخر لنفيد به الطرف الآخر في علاقاتي واتصالي في كل مجالات الحياة. فالآخر مفهوم ينتسب إلى المتحدث في الهنا والآن. وبذلك لا يكون حضوره ممكنا إلا إذا أثبتنا حضور الذات المتكلمة. أما مصطلح الغير فهو لا يفرض الأنا مقابلا وطرفا للعلاقة الممكنة، بل يفترض الهو بصفته جوهر الوجود ومبدأه. فتكون بذلك الغيرية مقابل الهوية فتعني في كنهها علاقة سالبة للوجود. فكلما قمنا بمقاربة اجتماعية خاصة بالعلاقات البشرية حيث نستحضر الأنا نستعمل عادة مصطلح الآخر لنعبّر بوضوح عن مقتضيات هذه العلاقة واشكالاتها. أما إذا رمنا التعمق فلسفيا في أصل وجود الآخر وجوهره، نفضل عندئذ استعمال تصورات الغير والغيرية حتى نعطي لهذه العلاقة بعدها الانطولوجي. فالغير لا يفيد الآخرين كما لا يفيد الآخر بعينه من حيث هو شخص له حضور في المجتمع. كذلك يجب أن لا نفهم من استعمالنا لمفهوم الغير هنا ما يكون غير الإنسان، كالحيوان أو الجماد أو النبات وغيرها بحيث أن الغير هنا لا يفيد الأشياء ولا الحيوانات ولا العالم الإلاهي. لأنّنا نعني بالغير الإنسان الآخر الذي هو إنسان مثلي له نفس الحقوق ووجوده يساوي وجودي انطولوجيا و أخلاقيا وقانونيا، ولكنه يختلف عني في نمط وجوده وحياته. يعني ذلك أنّ «الإنسان الغير» ليس هو فقط غير أنا بل هو أنا آخر، أنا الغير، هو الأنا الذي يختلف عن ذاتيتي وهو موجود مثلي في عالمنا المشترك له حضوره كأنا آخر سواء كان في علاقة معي أو كان منفصلا كل الانفصال عني. يقول د. عبد الوهاب بوحديبة «الإنسان ليس إلا ذلك الكائن المغاير للغير بل المغاير لغير الغير. لذا يكون الوعي بالذات ثانويا على أساس أنّ الغير،منذ البداية، يسكن فيه ويتكون منه

ويكشف عنه. وفي قلب الهوية تقيم الغيرية وتلتصق، بل تتسرب ضائعة في سلسلات لا تنتهي.»[97]

لكل ذلك سيكون تحديدنا للغيرية في علاقة جدل مع الهوية ومع الهوهو وسيقتضي هذا التحديد تفكيرا خاصا في معضلة الغير ومفارقات العلاقة بالآخر.

فهل الغيرية مشكلة في حد ذاتها ؟ هل أنّ الوجود من حيث هو وجود لا يمكن أن يحدث خارج الغيرية ؟ ثم هل أنّ الغير هو عنصر وجودي باعتباره الوجه الآخر للوجود ؟ هل أنّني كلما أردت أن أكون وجودا لذاتي سأكون حتما وجودا للغير ؟ هل يوجد الإنسان الفرد خارج كل علاقة ممكنة مع الغير ؟

عندما اعتبر أرسطو[98] أنّ الإنسان المتفرد لابدّ أن يكون إنسانا فوقيا أو حيوانا تحتيا بحيث لن يكون متفقا ومتناغما مع مفهومه. فالإنسان هو الكائن العادي الذي يفكر ويشعر ويحيا، يصيب ويخطأ، يحب ويكره وفي كل ذلك هو مجبر على نسج علاقات متواصلة مع الغير تسوسها طبعا المصالح والغايات ولكنها تمكن الجميع من البقاء والعيش العادي. هكذا بالنسبة إلى أرسطو، لا يمكن أن نحدد الفرد إلا من خلال تلك العلاقات مع الغير من حيث هو وجود ضروري لإقرار الكينونة. بتعبير معاصر نستطيع القول إنّ الإنسان هو كائن يقطن العالم بكل معطياته المادية والروحية وبكل تشكل علاقاته التواصلية وكينونته فتحدّدَ بذلك ليصبح حيوانا اجتماعيا.

والمفيد هنا أنّ الإنسان ذاتٌ مندفعة في عالم عادي ضرورة في

97 د. عبد الوهاب بوحديبة ، القصد في الغيرية الوسيطي للنشر، تونس 2001 ص 10

98انظر بدايات كتاب أرسطو في السياسة.

علاقات أصلية مع الوجود الغير. وهيدغير هو الآخر يرى أن الوجود المتفرد الذي يكون دون علاقة مع الآخر لا يمكن تصوره، بل إنّ النظرية القائلة بوجود المتفرد على حدة والذي يسعى فيما بعد إلى إيجاد علاقة مع متفرد آخر هي نظرية مغلوطة. فالوجود هو وجود معا. والوجود معا هو تحديد تأسيسي للوجود الإنساني. يقول هيدغير : « إنّ الآخر لا يمكن أن ينقص ويخلف إلا في الوجود معا وللوجود معا. فالوجود المتفرد والمتوحد هو نمط ناقص من الوجود معا».[99]

لا نتحدث هنا عن الوجود معا من حيث هو شرط بقاء الجنس الإنساني بالرغم من كونه ضرورة العيش الملحّة. ونحن نعرف نظرية شوبنهاور في «إرادة الحياة»، تلك التي تجعل من الحب رابطة ضرورية للحياة البشرية. يقول شوبنهاور «إنّ الميل المتزايد لمحبين اثنين هو في الحقيقة إرادة العيش لفرد جديد يستطيعان إحداثه بل يردان ذالك ». فالحب هنا وسيلة أساسية لتجديد الوجود و استمراريته من خلال «إرادة الحياة» .

كذالك لا نتحدث عن الوجود معا من حيث هو إمكان للكوجيتو و للانا أفكر، من حيث هو خصوصية وجود كتفكير « يسيطر في الحال على جسدي الشخصي الوحيد والذي يعمل في العالم المحيط » حسب تعبير هسّرل في كتابه «التأملات الديكارتية».

قد يؤدي هذا الكوجيتو إلى نوع من الانعزالية السولبسية للذات بحيث سيكون تحديد الأنا من خلال فعل التفكير لاغير وكأنّ التفكير في حد ذاته لا يقع في العالم مع الآخر. لذلك أكّد هسّرل على العالم المحيط من حيث هو الأساس للتفكير وللوجود معا. والتّذاوت هنا هو

99 هيدغير الوجود والزمن. الفقرة عدد 26.

محاولة لتجاوز الانعزالية في الكوجيتو وفتحه على الآخر. وهكذا تكون هنا الغيرية تأسيسية أيضا في تعيينها لهوية الإنسان المفكر.

نريد أن نتحدث هنا عن الغيرية من حيث هي الوضع العادي للأنا وللهو. لأنّه إذا كانت الفلسفة هي عملية نقدية تأسيسية للوجود معا، فإنّ الغيرية ستكون هي أساس الذات والوعي وهي سمة الحرية الإنسانية. تبقى مع كل ذلك قضية علاقتنا بالآخر قائمة. لأنّ طبيعة الإنسان الحيوانية تجعل من الآخر جهنم كما يقول سارتر. فهو معي ولكنه بحكم حيوانيته سيصبح في كل لحظة غريما وأحيانا عدوا يصبو إلى تنحيتي من الوجود. وقد بين هيغل في جدلية السيد والعبد عندما حاول دراسة إشكالية الاعتراف أنّ حذف الآخر مستحيل لأنّه سيحذف الطرفين في الوقت نفسه.

ومهما يكن من أمر فإنّ الوجود في العالم يمكن أن يأخذ صبغة عنيفة كالحروب والإجرام وكل وسائل العنف المادي والمعنوي فتكون علاقتي بالآخر علاقة صمود ومقاومة، وهي علاقة طبيعية تبررها ضرورة البقاء البشري وقد تكون أحيانا علاقة مشروعة قانونا وأخلاقا يبررها الحق الأعلى في الوجود والحياة.

كذلك يمكن أن تأخذ الغيرية صبغة متسالمة تضمن علاقاتها مبادئ الحقوق والاحترام والتعقل فتكون عندئذ علاقتي بالآخر علاقة محبة وتآنس أي ما سميناه بالعيش معا في كنف الكرامة.

ولا يمكن تصور نظرية تقدمية ممكنة دون الأخذ بعين الاعتبار للغيرية من حيث هي ضرورة حياتية والعمل على أن تأخذ هذه الغيرية صبغة تسالم وذلك بالمزيد من التحكم في ذاتيتنا وأخلاقياتنا وقوانيننا وأنماط عيشنا ومجرى تصوراتنا وتفكيرنا.

هكذا يرتبط إذن مفهوم التقدم بمفاهيم الإنماء والتطور والتحديث والغيرية ويكون ذلك بتجذير تصوّر الحرية في مجتمعاتنا وهيمنة المدني على السياسي وتركيز تواصلية بين أفراد المجتمع تقوم على التعقل واحترام الآخر وقبول المختلف.

والسؤال المطروح كيف تتأقلم هذه المبادئ العامة مع واقع الثقافة العربية والعالمية باعتبار أنّ الثقافة العربية قد تلاقحت إيمّا تلاقح مع الحضارة الغربية المهيمنة، بداية من النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

بكل إيجاز نقول بأنّ ما ميّز حقل الثقافة العربية هو الاختلاف وشدة التنوّع. وقد يكون ذلك إيجابيا لغرس مستلزمات الفكر الحرّ والنقاش العمومي لقضايانا، ولكن الفكر العربي عموما قد كان عرضة لقمع شديد لم يشاهده أيّ قرن ولم تعرفه أيّة حضارة. فالمفكرون مقهورون في معظم البلدان العربية، بحيث أنّ الفكر ما زال يعيش القهر المتواصل وفي أفضل الحالات يستلزم المفكر في كثير من البلاد العربية ألا يتحدث في السياسة والمجتمع وأن يقبع داخل إختصاصه الضيق وأن يكتفي بوظيفته حتى لا يصبح غريبا كامل الغربة في وطنه.

وقد كان الهدف من كل ذلك هو القضاء على الاختلاف والتنوع الفكري حتى تسيطر أحاديّة التفكير من جديد. ونتيجة كل ذلك هو استقرار التخلّف في ربوع عالمنا العربي. فلا غرابة أن ينعزل الفكر عندنا وان تهجرنا العقول الذكّية والفاعلة، ولا غرابة أن تسود مجتمعاتنا نسبة تفوق 50% من الأمّيين. فهل من تقدم ممكن في ظل عدم توفر العدالة الاجتماعية عندما تبقى المرأة مثلا مشلولة وفاقدة لأبسط حقوق الإنسان في أغلب عالمنا العربي، وفي ظل تكريس القيم التراجعيّة تعليما وإعلاما

واجتماعا ؟.

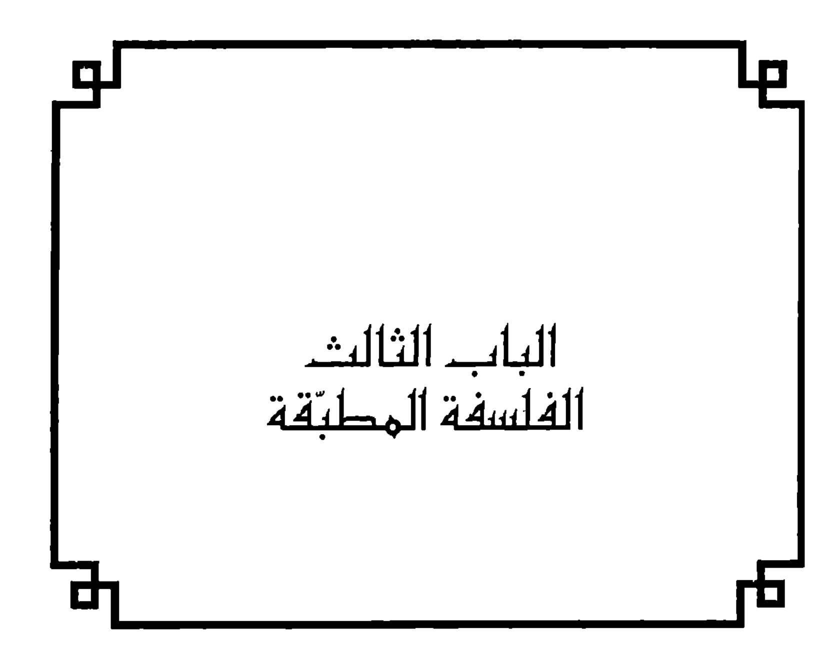
ليس من السهل تغيير الأوضاع العربية ولن يكون ذلك من خلال تدخل الأجنبي سلما أو حربا، بل قد يكون ذلك من خلال مقاومة عناصر التخلّف والاستبداد والقهرعلى كل الأصعدة.

وما دمنا نحاول دراسة فلسفة الحياة اليومية فأنّنا مقتنعون بوجوب قيام فلسفة عربية جديدة تقوم على أسس عقلانية من ناحية وعلى مستلزمات التحديث والتقدم من ناحية أخرى. ويكون ذلك بتركيز تصوّرات الحرية والمواطنة والتعقلية التواصلية والغيرية المتسالمة. وهي ما سميته بفلسفة التآنس انطلاقا من قراءاتي للفارابي وأبو حيان التوحيدي ومسكويه.

ولا بد أن نذكر هنا أنّ فلسفة التآنس هي إمكانية التفكير في الشروط الموضوعية والروحية للتقدم، أساسه الأنس والحرية والتعقل والمواطنة وقد تظهر هذه الفلسفة في التصورات التي تتحدد حول مفهوم الاتفاق كما نجده عند الفيلسوف الأمريكي راولس أو التواصل كما نجده عند الفيلسوف الألماني هبرماس أو التآزر عند الفيلسوف الكندي تايلور، أو الضيافة عند الفيلسوف الفرنسي درّيدا. كل هذه المفاهيم هي تصورات تعالج وضعية الإنسان المتردية في عالم تسيطر عليه معقولية الهيمنة، هذه المعقولية التي تتمحور حول العقل الأدواتي الحسابي المنغلق.

وخلاصة القول ليس ثمّة من شك أنّ فكرة التقدم كما وردت في الحداثة قد قامت على أساس تكوّن الثقافة الغربية من خلال سيطرتها اقتصادا وسياسة على العالم، فاقترن كل ذلك بالتقدم الصناعي والتكنولوجي وسيطرة رأس المال كما أنّها انبنت على سيطرة العقل

وانتشار العقلانية في المجتمع وتطوّر الفكر التنويري الذي وجد بذوره في فلسفات القرن الثامن عشر وظهور الحركات النقدية التي قد أخذت أحيانا بعدا تنسيقيا. فهل يمكن مواصلة مشروع التحديث التقدمي في عصر العولمة، عصر ما بعد الحداثة عندما أكتشف العالم أنّ فكرة التقدّم قد لعبت دورا كبيرا، على الصعيد الثقافي والإيديولوجي لتبرير حركات الاستعمار الهائلة. فلا ننسى أنّ حركيّة ما بعد الحداثة تقوم على ما يسمّى بفترة ما بعد الاستعمار أي أنّها أعلنت بداية نهاية سيطرة أوربا على العالم كما أنّها قد أعلنت بوضوح أزمة نزعة التيار الأوربي وأدخلت الفكر الريبي التشكيكي ورفضت الكلية وكرّست فلسفة التنوّع. من هنا فإنّ فكرة التقدم إذا حصرناها داخل تصوّرات استعمارية فأنّها ستكون غير مجدية لمعالجة وضعنا الحالي، لأنّها ستقترن بوضعيات فكرية وإيديولوجية واقتصادية قد تمّت محاربتها في المجتمع العربي أثناء حروب التحرير. أمّا إذا حرّرناها من سيطرة الفكر الحداثوي وجعلناها محرّكا للتحديث أي تحديث كلّ جوانب المجتمع والثقافة بما في ذلك التراث وذلك خدمة للحياة الجديدة، فأنّنا سنستطيع بكل جرأة وشجاعة أن نبني مقومات فكر تقدمي يقوم على إنتاج الحقائق العلمية في كل جوانبها، ويفتح المجال للفرد أن يختار نمط حياته ليثبت انتماءه ومدنيّته بحرية وتعقل واحترام للغير والعيش سويّا، وهذا المشروع الإصلاحي الذي بدأ منذ القرن التاسع عشر ويتواصل الآن رغم الأزمة العنيفة التي تهزّ كيان الإنسان العربي، قد يأخذ اليوم صبغة متجدّدة تتأسّس على الحرية والمدنية والتعقّلية والعيش معا بالعزّة والكرامة والقوّة وحبّ الحياة.



الباب الثالث
الفلسفة المطبّقة

مقدمة الباب الثالث

يمكن لنا أن نستخلص من الفصول السابقة أنّ الفلسفة اليوم في تعاملها مع الحياة اليوميّة تحتفظ بخاصياتها وتقنياتها ومفاهيمها وأدواتها. ولكنها قد تركت جانبا كل نسقيّة ممكنة واقتربت من اهتمامات النّاس تقتسم معهم قوتها حسب تعبير الفيلسوف الفرنسي ديسنتي. وقد كنا بينا في كتابنا «الفلسفة الشريدة» أنّ الفلسفة المعاصرة لم تعد مسجونة بين جدران المعرفة، بل أصبحت تتصل بالحياة وتجعل من الحياة إرادة ومن الإرادة قوّة وتنصت إلى مشاكل النّاس فتتصل بالجميع وبدون استثناء فتتصل بالهامشي وبالسجين والمرفوت وبالغريب والمسكين وبالخارج عن القانون والمتمرد عن المجتمع لتقتسم معهم زادها حتى يعود الإنسان إلى إنسانيّته المفقودة.

هكذا إذن تعمل الفلسفة من حيث هي تعبير إنساني متعقل يهم شؤون الحياة الإنسانيّة داخل المجتمع ومن حيث هي ممارسة قوليّة توضيحيّة وتشخيصيّة ونقديّة تتدخل في كل مجالات المعرفة والحياة دون أن يكون لها موضوع تختص به كما اختصت فروع العلوم وتميّزت بعضها

عن بعض أو عن غيرها من المعارف والأقوال المختلفة. لذلك أكدنا أيضا أنّ نمط عمل الفلسفة قد يتجه الآن إلى ما سميناه آنذاك بانطباقيّة الفلسفة ونعني قابليّتها للتطبيق حسب المحاور والمجالات التي يمكنها أن تتدخل فيها.

فماذا نعني بانطباقيّة الفلسفة وما هي الفلسفة التطبيقيّة أو المطبّقة؟

لقد بيّنا أعلاه أنّ الإنسان في حياته اليوميّة قد تعترضه مشاكل روحيّة وماديّة معقدة لا يستطيع النّظر فيها إلاّ إذا تمكّن من إحكامها وتناولها بالدرس والنّقد من خلال منهجيّة علميّة أو فلسفيّة أو إيديولوجيّة أو دينيّة.

إلاّ أنّ هذا التناول قد أخذ في الفلسفة الكلاسيكيّة شكل النّسق المحكم بحيث كان المرء يلتجأ إلى النّظريات الفلسفيّة الجاهزة ليفهم تلك المسائل الكونيّة أو الروحيّة. من هنا كانت الفلسفة عند الكلاسيكيين هي «العلم الشامل بالمبدأ الأول» الذي يكون أساسا لكل كائن ولكل فكر. وهكذا قد كانت الفلسفة في غالب إشكالاتها عمليّة تجريديّة وتنظيريّة تتجاوز الأحوال الطارئة كما تتجاوز فترات تكوينها وصيرورتها لتكون غايتها الأساسيّة هي معرفة كينونة الأشياء وجوهرها ومعرفة الحقيقة الشاملة والمطلقة. والفيلسوف هيغل مثلا قد أكد في كتابه «علم ظهور الروح» على وجوب التّعرف على المعرفة الظاهريّة وتمييز هذه المعرفة عن الشعور الطبيعي. فبالنسبة إليه تكون ممارسة التفكير حول كلّيات أوجه المعرفة الظاهريّة هي التّي ستصل بنا إلى مستوى الحقيقة الشاملة فنستخلص من ذلك أنّ المبدأ الأول المتعلق بالفكر الفلسفي عنده يتمثّل أساسا في إمكانيّة تعالي المعرفة الظاهريّة عن الشعوري والطبيعي

واليومي. لقد لاحظ هبرماس أنّ المعرفة المطلقة التّي تعتمد ذلك المبدأ هي انعكاس سلبي للواقع بحيث أنّ القول الفلسفي المبني على المعرفة المطلقة قد دخل مجال الموروث والتّراث لأنّ التفلسف قد انتهج الآنّ نهج القول الإيجابي والوضعي، نهجا يعطي الفلسفة انطباقيّة قصوى.

فالفلسفة المطبقة إذن هي ذلك التّفكير الذي يتكوّن بآليات الفلسفة وأدواتها فيتدخل في ممارسات أو في علوم أو في تعابير مغايرة وذلك قصد تحديد المجالات والمواضيع وللنقد وتعيين شروط الإمكان والعمل وللتشخيص وضبط الإشكاليّات المطروحة وللتنظير حتّى تكون لكل ممارسة قوليّة نظريّة خاصّة.

وقد كانت الفلسفة الوضعيّة قد حرّرت الفلسفة من انحصارها في الأطر الميتافيزيقيّة ووجّهتها نحو انطباقيّة مثلى في فهم آليات المجتمع الإنساني أو كما فعل ابن خلدون عندما حاول إيجاد هذه الإنطباقيّة في العمران البشري. كما حاولت الوضعيّة الجديدة إيجادها في اللّغة واللّسان وفي تصوّراتنا العلمية. وعلم الجمال الحديث وظف الفلسفة لفهم أنماط تلقي الأحاسيس التّي يضمنها الفنان في إبداعاته وغير ذلك من المحاولات العديدة لتطبيق الفلسفة على مجالات مختلفة من حياتنا اليوميّة ومن تعابيرنا الإنسانيّة. وقد اخترنا هنا أن ندرس ثلاثة نماذج لهذه الإنطباقيّة المثلى. يتمثّل النموذج الأول في فلسفة العلوم كما صاغتها مدرستان: مدرسة الوضعيّة عند برتراند رسل والمدرسة البشلاردية كما جاءت عند الفيلسوف ديسنتي. أمّا النموذج الثاني فسنختاره من الأخلاقيّات المطبقة وسنتعمق نوعا ما في السيبرإيطيقا. وسيتمحور النموذج الثالث حول فلسفة الفن باعتبارها فلسفة مطبقة في مجال الإبداع بصفة عامّة.

الفصل الأوّل

الفلسفة المطبّقة في العلوم
أو شرط إمكان المفهوم العلمي

ليس هدفنا هنا أن نتعمق في إشكالية فلسفة العلم، نريد فقط أن نقدم نموذجا لتدخل الفلسفة في العلوم حتى نستطيع فهم مقصدنا من تصور الفلسفة المطبقة. وقد اخترنا أن نبدأ بها لأنّها قد أصبحت اليوم مدروسة ومحللة وقد تطوّرت الأبحاث فيها إلى أن ارتكز علم قائم الذات منفصل تماما عن الفلسفة هو علم المنطق الذي أصبح بفضل النظرية التحليلية يهيمن على الأبحاث الفلسفية في جامعات كثيرة من العالم. كذلك الشأن بالنسبة إلى الإبستومولوجيا فهي أيضا قد أصبحت اختصاصا داخل الفلسفة له أهميته المعروفة. ورأينا من الصالح هنا أن نبيّن كيف تعمل الفلسفة بآلياتها مطبقة على الخطاب العلمي قصد ضبط معنى المفهوم العلمي. وسنعتمد في بحثنا هذا نموذجين مختلفين

في تحديد مجال العلوم وتوضيح نواته ونعني فلسفة برترند رسّل العلميّة وفلسفة الفرنسي جون توسّان دسنتي.

لا بدّ أن نلاحظ أنّ خاصيّة الطريقة الفلسفيّة التي استعملها برترند رسّل، تتمثل في المنزلة المركزيّة والأساسيّة التّي يعطيها هذا الفيلسوف للمنطق، في نسقه الفكري عامّة. إذ أنّ رسّل يرفض رفضا باتا أن نعتبر الفلسفة حديث صالونات، لا تغني ولا تسمن من جوع (كما يؤكّد ذلك فتجنشتاين). فالفلسفة ضرورة ملحّة للفكر الإنساني. ولا نعني هنا بالفلسفة تلك الحركة النقديّة التّي تخص العقل العلمي، أي ما يسميه رسّل بالفلسفة العلميّة فقط بل وأيضا تلك الممارسة الفكريّة والتأمليّة في الماورائيّات والميتافيزيقا التّي تبقى – حسب رسّل – جزءا أساسيّا من العمل الفلسفي الخلاق.

لقد حاول إذن برتراند رسّل أن يتأمّل فلسفيّا ومنطقيّا حقيقة العلوم وأن يجد السبيل الموصلة إلى معرفتها معرفة صحيحة لا غبار عليها وذلك في كتابه «الدلالة والحقيقة». وقد كنّا قدّمنا، في موضع آخر[100] ملاحظات حول هذا الكتاب إذ أنّنا عينّا – بطريقة موجزة – حقلا لمقاييس منطقيّة نستطيع بواسطتها أن نتحقق من صلوحيّة الخطاب والقول علميّا. هذا الحقل سيخوّل لنا أن نسطر خطا فاصلا بين القول العلمي والقول غير العلمي. وطبعا سوف لن يكون هذا القول الأخير حتما إيديولوجيّا. بل ربّما سيصبح بتطور المعطيات والعلوم علميّا. سنقسم هذا الحقل إلى منطقتين: منطقة خاصة بمقاييس منطقيّة بحتة وداخليّة بالنسبة إلى القضايا العلميّة (ثلاثة مقاييس) ومنطقة خاصة

100 Réflexion sur la scientificité à partir de «Signification et vérité» de. B. Russell. in Les Cahiers de Tunisie. TXXV. 1977. N° 97&98.

بمقاييس خارجيّة تهمّ العلاقة الموجودة بين تلك القضايا وبين الأفعال[101] والأشياء

التّي تشير إليها ورسّل يحبّذ استعمال الأفعال لأسباب يطول شرحها:

المنطقة الدّاخليّة لحقل المقاييس:

في هذه المنطقة، ستكون المقاييس متصلة بنمط تكوين القول العلمي. فالمقياس الأول سلبي بما أنّه يستبعد كل قول ينتسب إلى الذّات. والمقياس الثاني سيدقّق لنا اللّغة المستعملة في القول، والمقياس الثالث سيحلل نمط استبدال[102] قضيّة معيّنة بأخرى متساوية في المعنى ونعني الماصدقيّة[103].

1 -المقياس الأول: حذف الظرفي والأنوي[104] حذفا كليّا:

نعني بالظرفي والأنوي كل كلمة تشير إلى الذات المتكلمة: مثلا: أنا، هذا، تلك، هنا، غدا، الآن الخ. أي أن تكون الأنا هي مركز الكلام ولا يمكننا أن نفهم القول إلاّ إذا عرفنا مصدر الأنا المتكلمة. ويعني ذلك أنّ مثل تلك الكلمات لا تعبّر عن أشياء ثابتة، ودلالتها إذن تتغير بتغير المدلول والمشار إليه، من هنا لا نستطيع أن نبني قولا علميّا يتضمن هذا النّوع من الكلمات. فانتزاعها عن الجملة العلمية وعن القضيّة التي تصبو عامة إلى العلوميّة أمر حتمي وواجب. لهذا، فقد تجرّدت عنها مصطلحات

101 Les faits
102 Substitution
103 L'extensionalité
104 Le circonstanciel égocentrique

العلوم الدّقيقة كمفاهيم العلم الفيزيائي والرّياضيات. وفي هذا الصدد، قد يكون من الأجدر تقديم مثالين عن ذلك:

المثال الأول: عندما يعلن أحدهم «هذا أحمر اللّون»، فهو لا يعني بهذه الجملة شيئا واضحا بالنسبة إلى الجميع لأنّ المشار إليه هنا غير ثابت، وغير معروف. إذ لا يمكن أن يتعرّف عليه إلا من كان حاضرا مع المتكلم. لذا وجب ترجمة هذه الجملة في لغة المنطق والعلم كي تصبح مفيدة للجميع فتصبح كما يلي: هناك س وس ذو لون أحمر. هكذا قمنا بتعريف المشار إليه (س) وبذلك أصبح ثابتا.

المثال الثاني: لا يقول الفيزيائي إنّ هناك نيزكا ظاهرا الآن بل يقول: «ظهر نيزك على الساعة الثامنة صباحا بتوقيت غرينتش في لندن في اليوم الفلاني». نفهم من ذلك أنّ العلم يستبعد من بنية خطابه كل ما يتعلق بالذات المتغيّرة وكل ما يفهم من خلال الذات، أي ما ينتسب إلى الذات. هذا الاستبعاد يخصّ الظرفي والأنوي في بنية اللّغة، ويهدف إلى تكوين لغة فيها يكون الموضوع أي المشار إليه معرّفا وثابتا. وبذلك نستطيع صياغة مفاهيم مضبوطة ومقننة خارجة عن الظروف الحياتيّة العامة وبعيدة عن الالتزام بالذّات المفكّرة. ولعلّ موضوعيّة المصطلح العلمي تكمن أساسا في لزوم هذا البعد عن كل ما هو ظرفي أنوي.

2 - **المقياس الثاني: الذريريّة**[105]:

لا بدّ أن نؤكد هنا أنّ الخطاب العلمي مؤلف من كلمات واجبة الاستعمال لا استطراد فيها ولا نزوع إلى الخيال والتّيه، فلا يتطلب هذا الخطاب إلاّ قليلا من الكلمات اللازمة. ولعلّ الفقر في الكلمات يعني

105 L'atomicité

الثراء في العلم. يرى رسّل إذن أنّه على الخطاب العلمي أن يستعمل لغة متكوّنة من جمل «ذرية» و«جزئيّة» و«معمّمة».

نستطيع القول إذن، بصفة عامّة إنّ مبدأ الذريريّة هو الذّي يخوّل لنا تصنيف القضايا في وضع ترتيبي منطقي حيث تكون القضيّة الأخيرة ناتجة عن القضيّة التي وردت قبلها حتّى نصل إلى القضيّة الأولى. والقضيّة الأولى هي قضيّة بسيطة في بنيتها، فهي لا تكون بأية حال مركبة ونتيجة لقضيّة أخرى، بل تجد أرضيتها في «أحداث غير لسانيّة» أي في الواقع، أو في الأفعال فتستقي منها معانيها. فالقضيّة الذريّة إذن جملة بسيطة غير مركبة لا تجد أرضيتها في اللّغة ولا تتضمن أي متغيّر وأيّة أدوات منطقيّة أي أنّها لا تتضمن كلمات لا تكون واضحة الدلالة في الخطاب أو أنّ دلالتها لا تتضح إلاّ من خلال رجوعنا إلى أحداث لسانيّة.

ج- **الماصدقيّة**[106]:

يعرّف كارناب Carnap أطروحة الماصدقيّة بقوله: «إنّه من الممكن أن نكوّن لغة يجد فيها كل بيان من أيّة لغة كانت، ترجمة له». يعني ذلك أنّنا نستطيع أن نبدّل – في أيّة جملة قضيّة بقضيّة أخرى لها نفس القيمة الدلاليّة: يقول رسّل: «الجزء الأول من مبدأ الماصدقيّة يعبر أنّ كل دالات القضايا هي دالات الحقيقة نعني أنّه إن كان أي بيان يتضمن قضيّة – أ – كجزء من أجزائه ستكون قيمته حقيقيّة ثابتة لا تتغيّر، إذا بدلنا: – أ – بأيّة قضيّة – ب – لها نفس قيمة – أ – [107].

مثلا:

106 L'extensionalité

107 رسّل : الدلالة والحقيقة، B. Russell. Signification et vérité. De ph. Devaux. Flammarion. Paris 1969. p 284.

س = إنسان.

س = ذو قدمين بدون ريش.

هاتان القضيتان متساويتان في قيمة الحقيقة.

لو رجعنا إلى المنطق القروسطي واستعملنا هذه القضيّة: «يعتقد أرسطو أنّ غاية الإنسان هي تأسيس مجتمع عادل». وأبدلنا الإنسان بقيمته تصبح الجملة هكذا: «يعتقد أرسطو أنّ غاية ذي القدمين وبدون ريش هي تأسيس مجتمع عادل» فسيكون ذلك غير ممكن إلاّ عن طريق الفهم ولا عن طريق الماصدق بالنسبة إلى المنطق القروسطي إذ أنّنا: نستطيع أن نستبدل الإنسان مثلا، بالحيوان العاقل. أمّا بالنسبة إلى المنطق الحديث فإنّ الاستبدال عن طريق الماصدق ممكن بل واجب، والجملة التّي استنتجناها من تعويضنا الإنسان بذي القدمين وبدون ريش ممكنة وصحيحة.

2) المنطقة الخارجيّة لحقل المقاييس:

يدور المحور الأساسي لهذه المنطقة حول مسألة الإشارة[108] ويتضمن مقاييس: يهتمّ المقياس الأول في هذه المنطقة والرابع في الحقل بالمطابقة[109] أمّا المقياس الخامس (والثاني في هذه المنطقة) فهو يخصّ استقلاليّة القضيّة العلميّة.

1 - المقياس الرّابع: المطابقة

تعتبر مسألة المطابقة بين القضيّة والمشار إليه (الواقع أو الفعل)،

108 l'indication

109 l'adéquation

من المسائل الهامّة الرّئيسيّة التّي خاضت فيها الفلسفة في أوائل القرن العشرين. فقد قام رسّل بدراستها في كتابه «مبادىء الرياضيّات»[110] في سنة 1903 كذلك نجد هذه المسألة مطروحة في نفس الفترة تقريبا عند فريج[111] ومينونغ[112]، ولكن نظريّة رسّل المعروفة بنظريّة الوصف[113] قد هيمنت هيمنة مطلقة مدّة نصف قرن واعتبرت ثورة فلسفيّة إذ أنّها لم تتعرض لنقد جدّي حتّى سنة 1950 عندما قام ستراوسن[114] بنقد هذه النّظريّة نقدا جذريّا. سوف لن نخوض هنا في هذه المعركة الفلسفيّة الحادّة بين نظرية رسّل والقائلين بها ونظريّة ستراوسن. سنحاول فقط أن نقدم إلى القارئ بعجالة نظريّة رسّل فيما يخص المطابقة من خلال كتابه الدلالة والحقيقة[115].

فالممارسة الخطابيّة لا تكون قولا علميّا إلاّ إذ كانت هناك مطابقة بين البيان الخطابي وبين الأفعال، والتجارب والواقع، أي بين القضيّة (العلميّة) وما تشير إليه.

فما هي علاقة المطابقة بالحقيقة؟ هذه العلاقة، في نظر برتراند رسّل، ذات نوعين أساسيين: نوع ابستمولوجي بحت ونوع منطقي. ففي

110 Principles of Mathematics

111 Frege

112 Meinong

113 Théorie des descriptions

114 - B. Russell. de la dénotation. trad. Par ph. Devaux in : l'âge de la science. vol. III. N°3 p. 171-185.
- P. F Strawson. on referring. in essays in conseptual Analysis Mac Millan. Londres. 1956.

115 للمزيد من التعمّق في نظريّة المطابقة عند رسّل يمكن الرّجوع إلى كتاب لنسكي:
Leonard Linsky. Referring. Outledge et Kegan Paul. Londres. 1967. Trad. en français sous le titre de "Le probleme de la reference » par S. Stern-GILLET. PHI. DEVAUX et Paul GOGHET in éd. Du Seuil. Paris 1974.

النوع الأول يجب أن تكون «القضيّة الأساسيّة» صادرة عن التّجربة. فيكون البيان الخطابي صحيحا وصادقا إذا ما استطعنا ضبط مطابقته مع التجربة، وسيكون خاطئا وكاذبا، إذا لم تكن هناك مطابقة. أمّا القضايا التّي لا نستطيع مطابقتها مع التجربة، فهي بين بين، لا هي بالصّادقة ولا هي بالكاذبة.

وفي النوع الثاني (النوع المنطقي) تكون القضيّة في علاقة معينة مع الأفعال ويتم تحديد صوابها وخطئها بإشارتها للفعل أو بعدم إشارتها للفعل. ففي النوع الابستمولوجي لنظريّة المطابقة تكون القضايا صحيحة أو خاطئة أو غير خاطئة وغير صحيحة، وبذلك تنفي مبدأ الثالث المرفوع وفي النوع المنطقي تكون إمّا صحيحة وإمّا خاطئة وبذلك تقرّ مبدأ الثالث المرفوع.

تعترض هذه النظريّة (نظريّة المطابقة) صعوبات جمّة إذا لم نتمكن من إيجاد مطابقة شيء مدرك حسيّا. يفرق رسّل بين أربعة أحداث مختلفة بالنّسبة إلى إدراكنا لها:

1) الأحداث التّي أجرّبها.
2) و الأحداث التّي أعتقد أنّها كذلك بواسطة الشواهد.
3) والأحداث التّي لم يقم أي إنسان بتجربتها.
4) والأحداث المسلمة (المسلمات الفيزيائيّة).

في الحقيقة إنّنا لا نستطيع أن نعرف معرفة دقيقة وتجريبيّة إلاّ النّوع الأول من الأحداث التي ندركها بحواسنا وتجربتنا. ولكننا إذا وقفنا عند هذا الحد فسينعدم كل قول علمي. إذ أنّ التجربة ليست الشرط

الوحيد والضروري والكافي للعلم. إذن فسنعرف أيضا الأنواع الأخرى الثلاثة عن طريق الاستنتاج الذي لا يمكننا إقراره ولا رفضه عن طريق التجربة.

لهذا يمكننا القول إنّ النّظريّة الابستمولوجيّة للمطابقة تحدد الحقيقة في القضايا التّي تعبّر عن حدث معيش أو مدرك بالحواس. وهي بذلك تفشل فشلا ذريعا. أمّا النظريّة المنطقيّة التّي تعتمد على الاستنتاج والاستقلال، فهي الوحيدة التّي تستطيع أن تدرك حقيقة الأنواع الأخرى من الأحداث دون التجاء الحتمي إلى التجربة.

2 - المقياس الخامس: الاستقلاليّة[116]:

يجب على كل خطاب علمي أن يكون مستقلا بذاته وهويّته ونعني بذلك أنّ فهم القضيّة العلميّة لا يكون نسبيّا ولا يخضع إلى الظروف أو إلى الذات الناطقة أو المفكرة. وبتعبير رسّلي، لا يمكن للعلم أن يتضمن دلالة تجعلنا لا نفهمها إلاّ إذا رجعنا إلى المستوى السيكولوجي والاجتماعي والظرفي الخاص بالقائل أوبالسّامع. فالقول العلمي يشير إلى الشيء وإلى الفعل ولا يعبّر عن حالة. وبذلك يكون مستقلا عن التأويل والخيال والإحساس والشعر فيكون إذن مستقلا عن الذات وعن القول الذي يرتكز على الذات.

نستخلص من خلال هذه المقاييس لتحديد العلم أن المفهوم مستقل بذاته، لا يقبل الظرفي الأنوّي ولا يفيد إلاّ الشيء الذي يشير إليه.

116 L'individualité

«وخدمة» المفاهيم، حسب تعبير الفيلسوف الفرنسي كنغيلام[117] ، تكون بتحديدها تحديدا بعيدا عن الظرف والذات وتنويع فهمها حسب المجالات والحقول وبإحاطتها بالامتداد والشّمول، وتتبّعها في تنقلها خارج ميدان ولادتها وفي صيرورتها وبتحوّلها إلى نموذج صوري للعلوم. وبهذه الصورة يمكن – حسب مقاييس النواة العلميّة في الخطاب – البت في قضيّة التداخل الخطابي في مستوى الإصطلاح. «فوحدة الخطاب العلمي» متميّزة إذن بدقّتها في دلالتها وباستقلاليّتها عن الذات والظروف وبامتدادها وقابليتها للتحوّل إلى نموذج صوري، وبذلك لا يكون المفهوم

فكرة أيديولوجية خاضعة لأنموذج العمل السياسي المتغيّر حسب الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة كما لا يكون المفهوم مقولة فلسفيّة

لأنّ هذه الأخيرة «بدون موضوع» حسب التوسيّر، فإن كان لها موضوع، فسيكون حتما مفهوم العلم الذي، بتأمّلها، سيخضع للتوضيح «وللخدمة» الفلسفيّة الابستمولوجيّة.

فهل تستجيب العلوم إلى مقاييس العلوميّة؟

إنّ «العلم الكامل» الذي يستجيب لكل هذه المقاييس غير موجود حاليّا حسب رسّل. ففي كل خطاب علمي نقص أو تقصير يتأتى عن عدم قدرته على تحقيق هذه المقاييس بأكملها. والرّياضيات التي تمثّل – في نظر رسّل – الخطاب العلمي الكامل، لا تستطيع أن تستجيب لهذا الحقل من المقاييس باعتراف المؤلف نفسه[118] إذ أنّ الرياضيّات، وإن حققت المقاييس الآتية: الأول وهو رفع الظرفي الأنوي، والثاني وهو الذريريّة، والثالث وهو الماقصديّة والخامس وهو الاستقلاليّة فهي تبقى بعيدة

117 Canguilhem

118 برتراند رسّل، مدخل إلى الفلسفة الرّياضيّة ص 224. Russell. introduction à la philosophie mathématique. Payot 1970. P. 224.

عن تحقيق المقياس الرّابع وهو المطابقة مع الواقع. وقد انتبه إلى ذلك برتراند رسّل فتراه دائما وأبدا ينقد الفلاسفة المنطقين لأنّهم اقتصروا على دراسة المشاكل التركيبيّة والسنتاكسيّة تاركين جانبا مسألة الواقع والأفعال وقضيّة المطابقة[119]. على أنّ الرّياضيات، نفسها لا تدرس الواقع[120]، فقضاياها تبقى قضايا بيّنة من تحصيل الحاصل.

فالنتيجة الحاصلة لدينا هي أنّ هذا الحقل من المقاييس يبقى صعبا بالنّسبة إلى الرّياضيات، فما بالنا بالعلوم الأخرى كالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وغيرها؟ على كلّ، فإنّ محاولة رسّل لضبط النواة العلميّة في القول العلمي تبقى هامّة جدّا لأنّها تسطر الأنموذج الكامل والمثالي للعلم من ناحية ومن ناحيّة أخرى تضع الأصبع على مكان النّقص في كل علم حتّى يقوم ذلك العلم بتفاديه والعمل على محاكاة الأنموذج وتقليده.

يتبيّن من ذلك كله أنّ مسأليّة اللّغة والمصطلح هي المسأليّة الأولى في الخطاب العلمي. فضرورة نشوء العلم الأولى تتمثل قبل كل شيء في إحداث نسق من المفاهيم تستجيب لحقل مقاييس العلوميّة[121] و دسنتي يقرّ ذلك، إلاّ أنّه يحاول تجاوز مسأليّة رسّل بالبحث عن أرضيّة المعلوميّة للخطاب العلمي في بنية تحتيّة لا في نسق فوقي من المقاييس. يعمل دسنتي بفرضيّة انفصال الخطاب العلمي عن الخطاب الفلسفي والخطاب الأيديولوجي، كما أقرّ ذلك قبله باشلار وبرتراند رسّل. فبالنسبة إليه تكون المحافظة على خصوصيّة العلم والدفاع عنها هي المحور الحقيقي

---

119 نفس المصدر ص 234.

120 نفس المصدر ص 242.

121 la scientificité نعني بالعلوميّة مابه يكون العلم علما فهي النواة العلميّة للعلوم.

والأساسي للابستملوجيا. ولعلّ المحاولات التّي قامت بها الفلسفة على مرّ القرون لاستبطان العلم وإدماجه كجزء أو كمثل في قول كلي قد باءت

بالفشل الذريع[122]. لقد بيّن دسنتي أنّ هذه الاستبطان الذي جاء في فلسفة أفلاطون وديكارت وكانط وهيجل وهسّرل في مختلف أشكاله لم يأت بأيّة نتيجة لأنّ الخطاب العلمي في حدّ ذاته (الرياضيات هنا) لم تكن غاية البحث، ولم تكن مسائلة الحقيقيّة مطروحة على بساط الدرس. فالجهاز الاستبطاني يعمل على خلق موضوع مجانس، موضوع آخر لا يحتفظ من العلم إلاّ بقيمته من حيث هومثال ونموذج. من هنا جاءت ضرورة الفصل بين القول العلمي والقول المجاور الذي يحاول تجاوز المعطيات الحقيقيّة للعلم نحو الخطاب الفلسفي الأول والمؤسس للأقوال الأخرى أي نحو الوحدة الأولى والنهائيّة لكل الأقوال. فيصبح عمل الفلسفة الحقيقيّة أو الابستملوجيا هو «تكسير القول الأعمى والثانوي الذي يصاحب الرياضيات – (العلم) ورفع النقاب عن كل ما يكبّل حوافزها وعن معللاتها وتوضحها»[123]. نستخلص أنّه بإمكاننا – حسب دسنتي – أن نحدد النواة العلميّة[124] للخطاب العلمي بشرط أن لا نخلط بين هذا التحديد ومحاولة الجمع بين العلوم المختلفة وإزالة الفوارق بينها ضمن مفاهيم معيّنة كالطبيعة أو الذات أو الممارسة.

122 انظر مقال لدسنتي «حول العلاقة التقليديّة بين العلوم والفلسفة» في كتابه « الفلسفة الصامتة» La philosophie silencieuse. le Seuil Paris. 1975

انظر أيضا مقالنا: الفلسفة العربيّة وتاريخ الفلسفة، آفاق عربيّة السنة 6 عدد 2، بغداد ١٩٨٠.

123 علال سيناصر - Mathématiques et philosophie. in : Etudes philosoph - ques et littéraires. revue de la société de philosophie du Maroc. N° 4. .1979-80

124 Le noyau scientifique

لأنّ هذه المحاولة الأخيرة هي من عمل القول المجاور أي القول الأعمى والثانوي الذي يصاحب العلم محاولا نهب مكانه وإمكاناته.

يؤكد دسنتي أنّه لا يمكننا اليوم أن نتحدث عن العلم: «ليس هناك شيء في العالم نستطيع أن نسميه علما في الوقت الحالي. في الحقيقة كلما أردنا تحديد المقصود من خلال هذا الاسم نجد أنفسنا أمام عدد ضخم من المجالات المختصة والمختلفة، فكل مجال منها يتطلب فهما خاصا وتقليدا في التفكير متماشية معها، وأشكالا من الخلق. وحتى العلوم التّي تبدو موحدة وتحت اسم واحد (كالرياضيات مثلا) تقدّم في جوهرها تنوّعا شديدا وتتطلب تخصّصا أدق لكي تنسجم معها»[125].

وفي الواقع، لا يمكن للفلسفة أن تستمرّ في عملها وتفكيرها إذا لم تهتمّ في كل فترة من فترات تطوّرها بتحديد حقل العلم وتمييزه عن بقيّة الحقول المعرفيّة. إلاّ أنّنا نستطيع التمييز بين إستراتجيتين لتحديد العقلانيّة العلميّة:

1 - تكمن الأولى في: «التّحليق» فوق حقول العلوم المتنوّعة لبناء نوع من التجزؤ الفلسفي. وهي عموما محاولة إقرار وحدة القول العلمي وإبراز مقاييس الحقيقة التي يجب أن يعمل بها وتوضيح المنهج الموضوعي وتميزه عن الفكر الذّاتي. «نستطيع اعتبار هذه الإستراتيجيّة بداية الطريق نحو فلسفة العلوم العقليّة، وفي الواقع، ذلك هو الطريق الذي اتخذه عدد كبير من الفلاسفة في الماضي بغضّ النّظر عن اختلافاتهم»[126].

2 -أمّا الإستراتيجيّة الثانيّة فهي التي تأخذ بعين الاعتبار التنوع

125 - J. T. Desanti, « La raison philosophiques », in philosopher, les interr gations contemporaines, dirigé par Delacampagne et Maggiori, Fayard, Paris, 1980, P. 354

126 نفس المصدر ص 358.

الجوهري الخاص بحقول العقل وتترك جانبا محاولة البحث عن «فكرة البنية الشاملة التي تغطي هذه الحقول وتحيط بها باسم العقل الأوحد». ولكنّنا نجد في حقل المعارف نقطة ثبوت يمكن – من خلالها – الوصول إلى الشموليّة المطلقة. لهذا يرفض دسنتي الإستراتيجيّة الأولى ويفضّل الثانيّة، تلك التّي تحاول «البحث عن طريق الوحدة من الأسفل أي بحفر تحتربة[127] المعارف»[128].

والسّبيل إلى ذلك تكمن أساسا في نحت اللّغة العلميّة من حيث هي أداة اتصال في ثقافة معيّنة. وتتمثل «الوحدة من الأسفل» أو تحتربة الخطاب العلمي في نقطتين:

1 -تتمثّل أوّلا في المبنى الثقافي التّاريخي الذي يتكون من طبقات ثقافيّة موضوعة الواحدة فوق الأخرى والذي يحدّد ظهور المفهوم وتحرّكاته وصيرورته وانتقاله من ميدان إلى آخر. فغليلي مثلا تعلم صياغة المسائل العلميّة والمفاهيم الجديدة فأنتج نظريّة جديدة في الحركة، بالرّجوع إلى المبنى الثقافي التّاريخي المتعلق بالعلوم الذي تكوّن من تراكم نظريّات فيزيائيّة ورياضيّة تبدأ من أفلاطون وأرسطو وبطليموس لتصل إلى كوبرنيك مارّة بارخميدس واقليدس وبندتّي وغيرهم[129].

2 -تتمثّل ثانيا في اللّغة (والاصطلاح) من حيث هي أداة اتّصال خاصّة بأمة ما وبحضارة معيّنة: «هذا الاستعمال يعطي لمستخدمي هذه

اللّغة إعلاما في ثلاثة أنواع، إعلام يهتمّ أوّلا بالأشياء (...)

127 تحتربة : أصلها تحت تربة وتفيد باطن الأرض كالقبر أو السّرداب ونترجم بها كلمة sous-sol الفرنسيّة.

128 نفس المصدر ص 360

129 نفس المصدر ص 360.

وثانيا بالخاصيات التّي تطابق هذه الأشياء، وثالثا بالمهارات أي بأشكال الممارسات»[130] هذه الثلاثيّة (الأشياء والخاصيّات والممارسات) هي التّي تجعل المجتمع يتعرّف على ذاته بنفسه وبالتّالي يتحكّم في العالم من خلال معطيات الأشياء مكانيّا وزمانيّا. ففي هذا الحقل الدّلالي وفي النحوي الباطني المكتسب تتعيّن القدرة على تحديد المفاهيم وربطها بمناخها الثقافي والعلمي.

فعلى هذه الشاكلة إذن نفهم أنّ علوميّة العلوم صعبة المنال إذا ما أردنا أن نجدها في نسق من القوانين والمعايير العامّة لكلّ تشكيلة قوليّة علميّة. من هنا استبعد دسنتي الفلسفة العقليّة العلميّة التي قامت بضبط مجموعة من المبادئ الأولى الخاصّة بكلّ قول عقلي علمي وتعيينها. هل يعني ذلك أنّ العقل الموحّد الذّي يكوّن في تعدّد الحقول العلميّة وتنوّع اختصاصاتها نوعا من التوحيد فينبسط المفهوم في حركيّة الشمول والكليّة غير ممكن؟ يرى دسنتي أنّ علينا أن نحفر أرض العلوم عوض أن نحلق فوقها، وأن نبحث عن التربة التي عليها ارتكزت حتى نفهم معنى هذه العقليّة فنتعرّف على تحتربة العلوم. فقد حدّد هذه الأخيرة بأنّها طيّات ثقافيّة تاريخيّة من ناحية، وهي دلالات ومعان حسب متطلبات اللّغة الطبيعيّة وإمكاناتها من ناحية أخرى.

«ففي العلاقة المتحرّكة لهذين الأساسين يتكون في مجتمع ما حقل مفتوح ومعطيات تاريخيّة خاصة بعقليته المتجذرة».

وعلى كل فالمفهوم مهما كان بعده عن الذات والظروف ومهما كان اتصاله العضوي بالتشكيلة القوليّة العلميّة، يبقى في الأخير خاضعا لاركيولوجيّة المعرفة في بنائها الثقافي العام وفي نسقها اللّغوي اللّساني.

130 نفس المصدر ص 361.

ولكن هذا الخضوع لا يلغي موضوعيّته وعلوميته، بل يحدّد فقط أرضيّته وميدانه كما يوضح نمط ولادته ونمط عمله داخل العلوم وخارجها أي في المحيط المجاور. على أنّ المفهوم، إذا ما خرج عن نطاق العلم وحدوده والتصق بالخطاب المجاور، يتحوّل إلى فكرة، أي أنّه يفقد دقّته وابتعاده عن الظّرف والذات، فيقترب إلى الممارسات الاجتماعيّة كما يبتعد عن الإشارة إلى الحقيقة ليصبح فعّلا ويقترب إلى التأثير فيكون أداة اتّصال مؤثرة بعدما كان أداة باردة.

هكذاً نتبيّن في ضوء هذا التحديد المتعلق بالخطاب العلمي وبالمفهوم كيف أنّ كل تشكيلة قوليّة هي علاقة معقدة بين حقول المعرفة. والايدولوجيا هي فترة من فترات هذه الشبكة العلائقيّة. وعمليّة تغطية الخطاب العلمي من قبل الخطاب الإيديولوجي تكمن لا محالة في نسقيهما المثاليين كما تكمن في إمكانيّة استعمالهما في المجتمع داخل حقل التقنيّة... على هذا المنطق نرتكز لنقرّ أنّ العلوميّة لا تنفي نفيا قطعيّا إيديولوجيا الممارسات المعرفيّة، لأنّ هذه الأخيرة متمحورة في العلوم وملتصقة بها على مستوى النظر وفي البعد العملي. أمّا عمليّة فصلها عن الخطاب العلمي فهي من باب ضرورة الشرح والتفسير والتّنظير الفلسفي. هذا ما دعا بعضهم إلى تمييز نوع خاص في الخطاب الإيديولوجي وهو ما يسمّى بالإيديولوجيا العلميّة[131].

وأول ما نريد بسطه في هذا المسار هو أنّ إضافة العلم للإيديولوجي في التّعبير الأخير لا تمثل مطلقا تناقضا في الشكل والمضمون لأنّها تريد فقط تحديد الممارسات الخطابيّة التي تصبو إلى التنظير انطلاقا من العلاقات الموجودة بينها وبين ظواهر الحياة المتعدّدة. ونعني بتلك

131 انظر كنغيلام.

الممارسات معارف مزعومة تدّعي العلم بينما هي تضمحل وتنتهي كلّما قام علم بالتّدخل في ميدانها لنقدها ودحضها أي ما عبّر عنه

دسنتي[132] «بالقول الأعمى والثانوي» أو ما عبّر عنه شوشود لسكي[133] «بالعلم المضاد» وهي تمثل في الأخير الايدولوجيا العلميّة. ولا بدّ أن نذكّر هنا بأنّ الايدولوجيا بمفهومها المتداول حاليّا، هي فكرة تمحورت وترعرعت في الماركسيّة، ولكنّها ولدت في الفلسفة الفرنسيّة في القرن الثامن عشر، عند كبانيس[134] ودستيت دي تراسي[135] وكانت تعني علم تكوين الأفكار، أي أنّ هذا العلم سيحلل الفكرة كظاهرة إنسانيّة تطرح علاقة الإنسان ببيئته بنفس الوسيلة التي تتحلّى بها الظاهرة الطبيعيّة. ولعلّ المتعمّق في معنى هذه الكلمة يجد أنّ جذورها في اللّغة الإغريقيّة هي كلمة «لوغوس»[136] التي تعني أساسا خطابا جوهريّا يوضّح الأفعال والأشياء بالعقل والحكمة والفهم والتحديد والرّبط، كما يجد أيضا كلمة «ايديو»[137] المأخوذة عن «ايدون» وتعني الرأي والنظر، أي أنّ الفكرة هي ما أراه وأنظر إليه أو بالأحرى ما رأيته ونظرت إليه. وقد لاحظ جان لو تريستاني[138] أنّنا لن نجد لفظ «إيديولوجيا» مستعملا عند الإغريق لأنّ الخطاب (اللوغوس) الذي يتخذ «النّظر» موضوعا له يسمى عند

---

132 دسنتي، المرجع السابق.

133 Suchodolski. « Les facteurs du développement de l'histoire des scie - ces ». in XII Congrès international d'histoire des sciences. colloques. Textes des Rauorts. Paris 1963.

134 Cabanis

135 Destutt de Tracy

136 Logos

137 idéo

138 Jean-Louis Tristani. «L'idéologie indo-européenne , mythe, épopée, philosophie». in L'idéologie de F. Châtelet. T 1p. 131.

الإغريق فلسفة.

من هنا نستطيع القول إنّ الايدولوجيا في جوهرها وفي مصدرها ايجابيّة بما أنّها تُعنى بمعرفة الأشياء والظواهر وتهتمّ بالنّظر والتصوّرات. ولكنّ معناها هذا قد اضمحلّ تحت عوامل تاريخيّة يطول شرحها وأصبح في نصوص ماركس والماركسيين يحوم حول كل منظومة من الأفكار تكون انعكاسا لحالة اجتماعيّة معيّنة. ولكنّ هذا الانعكاس يجعلها غير قادرة على معرفة الواقع والتعامل معه علميّا، مع أنّها تتعامل معه عمليّا.

فمن البديهي إذن أن تكون الايدولوجيا ابتعادا عن الواقع، فهي انحياز وزيحان ومسافة عن الواقع. وقد نعت ماركس هذا الابتعاد بالوهميّ. فالايدولوجيا هي في الأساس خطاب وهميّ، ووهميّته تكمن قبل كلّ شيء في معرفته الخاطئة بالواقع وفي التّعامل المزيّف معه. والايدولوجيا تعني أيضا تحريفا واختلافا وتزييفا من أجل أهداف سياسيّة، فهي وعي مزعوم ومعرفة خاطئة ترتبط بالفعل السياسي الطبقي داخل تشكيلة اجتماعيّة معيّنة.

إلاّ أنّ الايدولوجيا العلميّة كما حاول إقراره كانغلام[139] ليست ذلك الوعي المزعوم. كذلك لا يمكن أن تكون ذلك العلم الخاطئ لأنّ للعلم الخاطئ ميزة بارزة وهي أنّه لن يعرف البتة الخطأ، ولن يقبل الدحض والتزييف. فالايديولوجيا العلميّة هي مجموعة من التصوّرات والأفكار التي تطمح إلى أن تكون علما حسب نموذج علم صحيح موجود[140]... ولكنّها تنتهي وتضمحلّ بمجرّد أن تأخذ مكانها تصوّرات علميّة قد أعطت الدليل على صحّة علوميّتها. (هناك أمثلة كثيرة يضيق بنا المجال هنا

139 انظر المرجع السابق.

140 نفس المصدر.

لتحليلها كالذرّية، والفيزياء والكيمياء السحريّة والكيمياء وغيرها).

ويستخلص كانغيلام من كل ذلك ثلاث نقط أساسيّة لفهم الايديولوجيا العلميّة وهي ملخّصة كما يلي :

1 -إنّ الايدولوجيا العلميّة هي منظومات نسقيّة تفسيريّة يتّسم موضوعها بالغلّو والمبالغة.

2 -قبل ظهور كل علم لا بدّ أن تكون هناك إيديولوجيا علميّة قد سبقته لاحتلال المكان. كذلك قبل كل إيديولوجيا علميّة هناك علم تحاول محاكاته.

3 -لا يجب أن نخلط بين الايدولوجيا العلميّة والعلوم المزعومة أو السحر والدين، لأنّها، كالدين والعلوم المزعومة والسحر، تحاول الوصول عن غير شعور إلى مرحلة الكليّة[141] ولكنّها تمتاز عنها بأنّها تطمح إلى محاكاة علم صحيح موجود تعتبره أنموذج العلوم.

يمكننا إذن أن نستخلص أنّ القول الإيديولوجي العلمي يترعرع بطريقة أو بأخرى في الخطاب العلمي ويلتصق به مدّعيًا في بعض الأحيان أنّه هو القول العلمي الحقيقي بأن يتّخذ لنفسه أسلوب الأقوال العلميّة أو يتمترسها معلنا عن مواقف فلسفيّة وسياسيّة واضحة.

هكذا تتحدّد لنا ظاهرة الايدولوجيا العلميّة بطموحها للعلوميّة وبتزييفها الواقع المعرفي والمعيش، وقد تحدّث لوي التوسير قائلا : «لا توجد أفكار خاطئة عن العلم في أذهان الفلاسفة فقط، بل وأيضا في أذهان العلماء أنفسهم. هذه الأفكار هي بديهيّات باطلة وبعيدة عن أن تكون سبيلا للتطور. فهي في حقيقة أمرها «عوائق ابستمولوجيّة» يجب نقدها ودحضها بإبراز المشاكل الحقيقيّة التي دفنت تحت حلول خياليّة.

141 La totalité

بل يجب علينا أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونعترف بأنّ سيطرة هذه الأفكار الخاطئة في بعض ميادين الممارسة العلميّة ليس من باب الصدفة، فهي أفكار وتصوّرات غير علميّة «وهي أفكار إيديولوجيّة تشكل ما نسميه مؤقتا بالايديولوجيا العلميّة أو إيديولوجيا العلماء»[142].

على أنّ الايدولوجيا، في جوهرها، بما فيها الإيديولوجية العلميّة هي قبل كل شيء مجموع التصورات التي تصاحب عادة الأعمال والممارسات التي تهدف إلى غزو السلطة أو الاحتفاظ بها في تكوين اجتماعيّ معيّن.

من هنا نستطيع القول بإيجاز إنّ الخطاب الإيديولوجي قول توجيهي يصبو إلى تحقيق مطامح سياسيّة معيّنة. ولسنا نغالي عندما نقول إنّ لهذا الخطاب «نواة إيديولوجيّة» تتمثل في التشكيلة القوليّة المجادلة التي بها يصبو المرء إلى تحقيق آماله وقيمه بواسطة العمل السلطوي في مجتمع معيّن.

هكذا إذن تتحدّد مهمّة الفلسفة المطبّقة في ميدان العلوم. فهي تميز المفهوم العلمي الحقيقي عن الفكرة المزعومة التي كثيرا ما تأخذ صبغة إيديولوجيّة واضحة. وهي التي تسطّر خطّا فاصلا، حسب تعبير لوي ألتسّير، بين العلم الحقيقي وبين العلم المزعوم فتحدّد مجال العمل الفلسفي بتمييز مجال العلم ومجال الممارسات الإيديولوجيّة.

من هنا تظهر قابليّة الفلسفة القصوى للتطبيق. فلا يمكننا التعرّف على المواضيع العلميّة الحقيقيّة وعلى نمط تكوّنها ونمط عمتها ووظائفها بدون اللجوء إلى الفلسفة في صبغتها العمليّة المطبّقة.

142 Louis Althusser. Philosophie et philosophie spontanée des savants. Paris

والمجال ضيّق هنا لنبيّن أنّ العلم الذي لا تصاحبه الفلسفة ينزلق دائما في تخمينات إيديولوجيّة. ولنا في مجتمعاتنا العربية أمثلة كثيرة لتداخل المعطيات العلميّة بالمواقف السياسية والاعتبارات الدينيّة؛ ن ولذلك لن يكون لنا علماء مبدعين مطلقا ما دامت الفلسفة في ربوعنا مقهورة ومنبوذة. لقد نجح الغرب في ربط العمل العلمي بالفكر الفلسفي في جامعاته ومخابره ومؤسّساته فتميّزت الأبحاث العلميّة عن الأقوال المجاورة وتوضّحت مجالاتها فكانت مبدعة ومكوّنة لتكنولوجيّات دائمة التطوّرن بعيدة عن المواقف الخرافيّة والأبعاد الإيديولوجيّة. ولعلّ التدخّل الفلسفي في العلوم سيكون حافزا لها لكي تكون أكثر إبداعا وتزيل عنها عوائق تطوّرها. فالمجتمع الذي لا يسمح للفلسفة بأن تتطوّر في ربوعه يضل مجتمعا مستهلكا للعلوم فقط.

الفصل الثاني

الأخلاقيات المطبّقة

قبل الخوض في إشكاليات الأخلاقيّات المطبّقة لا بدّ أن نحدّد مفهوم الإيطيقا بصفة عامّة وما ستعبّر عنه كلمة الأخلاقيّات التي وردت بصغة الجمع. فنحن نعرف أنّ مفهوم الإيطيقا قد ورد من الثقافة الإغريقيّة القديمة اشتقاقا من كلمة «ايطوس» التي تعني في كنهها نمط الحياة وقواعده وتقاليده وهو المعنى الذي نجده أيضا في الكلمة اللاتينيّة «موس» وقد اشتقّت منها كلمة «مورال» الفرنسيّة والتي تفيد الأخلاق.

ولكنّنا هنا نعني بالايطيقا بعد تدخّلات الفلاسفة على مرّ العصور دراسة نظريّة خاصّة بالمبادئ العامّة التي تقود الفعل الإنساني في كلّ وضع يتطلّب رويّة وتدبّرا واستعمال الرّأي والاختيار حسب تعابير أرسطيّة وفارابيّة. كذلك تستطيع القول بأنّ الايطيقا هي أيضا جملة المبادئ والقواعد العمليّة التي تمّ قبولها والعمل بها من قبل الجميع والتي تحكم ممارسة النّاس داخل مجموعة بشريّة

ليس من شكّ في أنّ أرسطو هو أوّل من أعطى صبغة النّسق للفكر الايطيقي الأخلاقي بمبادئه العامّة التي تهمّ الممارسات الإنسانيّة، وقد طوّرها الفارابي ليجعل من الايطيقا «جودة الرويّة واستنباط الأشياء التي هي أجود وإصلاح ليحصل بها الإنسان خيرا عظيما في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة». من هنا بدأت تقاليد طويلة تبحث في فلسفة الأخلاق عامّة وفي قضايا نظريّة وعمليّة متصلة بهذه المبادئ والقواعد مثل قضيّة الخير والشّر أو قضيّة العدالة، أو قضيّة الحقوق والتسامح وغيرها، ومازالت الفلسفة إلى يومنا هذا تخوض في مثل هذه إشكاليّات غير أنّ الثورات التكنولوجيّة المتسارعة قد أحدثت الجديد داخل اهتمامات الايطيقا، إذ التحمت بالحركات الفكريّة العميقة التي شهدها القرن العشرين بعد الحرب العالميّة الثانيّة، فبرزت مسائل أخلاقيّة عامّة حول المصير الإنساني بعد معاناة فئات متعدّدة من البشر كالهنود وكالسود واليهود والفلسطنيين وبعد معاناة اليابانيين في هيروشيما جرّاء استخدام أمريكا للقنبلة الذريّة لأوّل مرّة في التّاريخ والذي خلّف أكثر من مائتي ألف قتيل ياباني .

معنى ذلك أنّ هذه القيم العامّة قد أخذت تمظهورات وجوديّة مثل قيمة الحريّة والمسؤوليّة أحيانا، كما اقتربت أكثر من المعيش أحيانا أخرى مثل قيمة المساواة الاجتماعيّة أو قيمة الإنصاف، وغيرهما. ولكنّ هذه المبادئ ازدادت التصاقا بالحياة اليوميّة عندما ناضلت المرأة من أجل حقوقها واكتسبت حقّها في التخلّص من الجنين مثلا متى كانت لا ترغب في ذلك، أو عندما تكوّنت مجموعات نضاليّة دفاعا عن بيئة سليمة، وكذلك في نضال الشعوب المختلفة ضدّ الاستعمار أو ضدّ الفقر والمجاعة، وغيرها من النّضالات المتنوّعة وكلّها تهدف إلى بناء مصير

أفضل للإنسانيّة التي ترزخ تحت تحكّم التكنولوجيا المتطوّرة جاعلة من الإنسان الفرد آلة من آليّاتها لا غير.

لا يشكّ اثنان في الصبغة التقدّميّة لتطوّر التكنولوجيّة التي أضفت سعادة للبشريّة قد لا تضاهيها سعادة، ولكنّها وفي الآن نفسه، ضمن مسارها التطوّري وداخل اكتشافاتها المتنوّعة قد ولّدت أوضاعا إنسانيّة. فالقنبلة الذريّة (واستعمالها في هيروشيما) والهولوكوست، وتبادل الأعضاء البشريّة، ومستتبعات الرّأسماليّة السوقيّة العشوائيّة، والإبادات المختلفة في إفريقيا أو البوسنا أو فلسطين وغيرها كثير من المشاكل التي طرحتها هذه الاكتشافات، كلّها قد أدّت إلى قيام نقاشات عموميّة متعدّدة حول نجاعة هذه الممارسات وجدواها ومدى تطابقها مع الأخلاقيّات الاجتماعيّة والدينيّة وما يمكن أن يترتّب عن ذلك من انتهاكات لإنسانيّة الإنسان.

وهكذا نشأت فكرة الأخلاقيات المطبّقة أو الايطيقا المطبّقة. ففي كلّ ميدان يكون فيه الإنسان الفرد عرضة للاستغلال أو للمسّ من كرامته وعزّته وحياته وحرّيته وحقوقه تتكوّن مجموعة من المبادئ الأخلاقيّة ومن القواعد السلوكيّة قصد حمايته والحفاظ على كرامته ومكاسبه.

ولذلك لا بدّ من التمييز بين الايطيقا العامّة التي تفرض تفكيرا عامّا عن الإنسان وعن نمط حياته وبين الأخلاقيّات المطبّقة التي تتخذ شكلا مغايرا كلّما التحمت بميدان معيّن. فهي مثلا إذا ما تمّ تطبيقها على الرّياضة، تكونت الأخلاقيّات الرّياضيّة التي تهدف أساسا إلى حماية الرّياضة من التدخّلات التّجاريّة ومن العنف وأشكال الإطاحة بمواثيقها. كذلك الشأن عندما تطوّرت التكنولوجيا وأصبحت مهدِّدة – في شكل من أشكالها – للبقاء البشري فتكوّنت عندئذ مجموعات محدّدة

من قواعد أخلاقيّة مناسبة قد تأخذ شكل الهياكل الفعّالة كالبيوايطيقا، وأخلاقيّات الطب، وأخلاقيّات الإعلاميّة وغيرها.

ولا يمكننا في هذا الكتاب أن نستعرض كلّ هذه الأخلاقيّات المطبّقة. سنقدّم نموذجين يهتمّ الأوّل بأخلاقيّات الأعمال ويهتمّ الثاني بالأخلاقيّات المعلوماتيّة وسوف لن ننظر في البيوايطيقا لأنّ ذلك يتطلّب دراسة أعمق وأطول مما يستوجبه موضوع عملنا هذا.

أخلاقيّات الأعمال

نعرف أنّ هناك نظريّات اقتصاديّة عديدة (في التسويق) لتسهيل بيع البضائع مهما كانت قيمتها الفعليّة ومهما كانت نسبة جودتها. والاقتصاد يقوم الآن في جانب كبير منه على العمليّة الإشهاريّة المركزيّة التي تلمّع صورة البضاعة المعروضة وتجعلها قابلة للاقتناء بسرعة وبعدد كبير. إلاّ أنّ ذلك قد أحدث عند المستهلكين ردّة فعل نقديّة قويّة، فطرحت على النّقاش العام قضايا عديدة في هذا الميدان من بينها الإشهار الكاذب، والإشهار غير النزيه، وحمل المشتري بطريقة «غسل المخ» على الاقتناء مهما كان الثمن وغيرها من القضايا التي جعلت العلاقة متوتّرة حين عارضي السلع والمستهلكين.

وهنا تتدخّل الإيطيقا باعتبار أنّ كلّ مؤسسة اقتصاديّة، بل كلّ عمليّة معرّضة حتما إلى النقد والحكم لها أو عليها : نرى ذلك واضحا في كلّ عمليّة جمع للموارد الطبيعيّة والماديّة أو للموارد الماليّة والتكنولوجيّة وحتّى للموارد البشريّة. كما نجد ذلك أيضا في أنماط الإنتاج نفسها وفي طريقة تسويق السّلع والإشهار وكذلك في التكوين وإعادة التكوين وتوظيف النتائج وفي الاستثمار وتصوّر الاستراتيجيّات والتصرّف وغيرها من

العمليّات المتصلة بالاقتصاد والماليّة.

يعني ذلك أنّ من واجب المؤسسة أن تنتبه دائما إلى نوعيّة تقبّل المستهلك والحريف وترقباته في كلّ مراحل حياة المؤسسة ومعطياتها فأخلاقيّات الأعمال توجّهنا نحو علاقة أكثر توازنا بين المنتج والمستهلك بحيث ستتكوّن داخل المجتمع معطيات جديدة مرتكزة على الإيطيقا للتخفيف من حدّة النزاعات والخلافات والتطاحن بين فئاته وطبقاته.

ولا بدّ من الانتباه أيضا إلى تأثير هذه الأخلاقيّات على عولمة الاقتصاد. إذ أنّ كلّ عمليّة بيع ووسائطه المختلفة، بل كلّ عمليّة تمويل واستثمار قد تحتاج إلى «البيئة الكبيرة» وإلى التعامل مع الخارج. ولذلك لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار خاصيّات البلدان الأخرى اقتصادا وسياسة واجتماعا وثقافة، حتّى لا تأخذ العمليّات الاقتصاديّة بعدا لا أخلاقيّا كالاستغلال والهيمنة والاستبعاد وأحيانا كالعنصريّة والاستعماريّة.

ولذلك تستوجب أخلاقيّات الأعمال استحضار مبادئ أخلاقيّة عامّة كالتي تحدّثنا عنها سابقا مثل التّثاقف والغيريّة والاحترام والتسامح والعيش سويّا، لأنّ النشاطات الاقتصاديّة والأعمال المصدّرة إلى بلدان أجنبيّة، إذا ما أرادت النجاح والنجاعة، لابدّ أن تتأقلم مع أنماط الحياة الجديدة المغايرة بتقاليدها الخاصّة وبقواعدها المختلفة وطموحاتها وقيمها المتجذرة الأصليّة. فليس ثمّة من شك في أنّ ميدان الأعمال العالميّة يحتاج إلى أخلاقيّات تتأسّس على معرفة انتروبولوجيّة وايتولوجيّة قصد التعرف على أنماط حياة الغير وأشكال تفكيره وقواعد أخلاقه العمليّة. لأنّ مجال الانفعالات الإنسانيّة مجال صعب لا يمكن التكهّن به وبمستتبعاته بسهولة. فكلّ تهوّر وعدم الاعتناء بالغيريّة والتثاقفيّة في عالم الأعمال قد يؤدّي إلى ردود فعل عنيفة على الصعيد

الأخلاقي وعلى الصعيد الثقافي في الآن نفسه. ونحن نشاهد اليوم كيف ترفض المجتمعات الأوروبيّة طريقة عيش الأجانب وترفضها بطرق ملتويّة ولكنّها كلّها تؤدّي إلى استبعادها بتعلاّت ثقافيّة انتمائيّة كالمحنة التي يعيشها المسلمون اليوم في الغرب أو كالمحنة التي عاشها بالأمس السّود والهنود واليهود.

إنّ عالم الأعمال هو بالأساس عالم المؤسّسات الاقتصاديّة التي لا يكون هدفها فقط إنتاج الأرباح بل وأيضا بقاؤها وتطوّرها من حيث هي مجموعة من العلاقات البشريّة. فهي كما يقول الاقتصاديون عامّة مجال «ابتكار» الأرباح وإنتاجه بصفة متواصلة. ولكنّها في الآن نفسه ولنفس الأسباب تقريبا تكون مجال علاقات اجتماعيّة وتشابك معقّد بين المصالح المختلفة والمصلحة العامّة. فقد تتّجه هذه العلاقات نحو الصّبغة التعاقديّة لاسيما في المجتمعات المتطوّرة وقد تأخذ صبغة أبويّة تفاضليّة في بعض المجتمعات ولكنّها كلّها تولّد التخاصم والتطاحن والاختلاف بين المصالح، ويؤدي هذا التطاحن إذا ما اشتدّ عوده إلى انهيار المؤسسة بصفة خاصّة وإلى قلب أوضاع المجتمع (الثورة) بصفة عامّة. لكلّ ذلك عملت المؤسسة الاقتصاديّة على التخفيف من حدّة هذا التخاصم بواسطة تنمية الموارد البشريّة وتكوينها واحترام كرامتها وتأسيس علاقاتها معها بواسطة التعاقد الذي يحترم الحرّية ويحدّد المسؤوليّة. معنى ذلك أنّ مجموعة من القواعد الأخلاقيّة والمبادئ العامّة تتكوّن يوميّا من أجل تعايش أكثر توازنا داخل المؤسسة الاقتصاديّة وخارجها.

هكذا تظهر المؤسسة وكأنّها مجال تطوير الإنسان من أجل تطوير قدرته الشرائيّة عندما تضمن له راتبا محترما مقابل قوّة عمله، وحرفيّته وتقنيّته وعلمه وفعّاليّة ممارسته وأفكاره. وهي أيضا مجال اجتماعيّة

الإنسان فتضمن له كرامته وعزّته بما أنّ هناك توزيع للموارد والأرباح (بنسبة متفاوتة في العدالة) حسب القدرات والاجتهادات وقوّة العمل ولا كصدقة أو كعمليّة خيريّة.

لكلّ هذه المعطيات تحاول إيطيقا الأعمال أن توجّه التطاحن الاجتماعي نحو صراع مقبول أخذ اسم المنافسة واقترنت بها صفة النّزاهة.

فلا يمكن أن نترك مثل هذه القضايا الإنسانيّة المتصلة بالأعمال والاقتصاد عامّة إلى الأطروحات السياسيّة أو الدينيّة أو النظريّة العامّة التي كلّها تعمل من خلال الالتزام والاستناد والتعبئة. فإيطيقا الأعمال تحاول تجنّب مثل هذه التدخلات التي قد تأخذ صبغة إيديولوجيّة فتحيد عن أهداف العمل والمؤسسات الاقتصاديّة. على أنّ ذلك لا يعني انعزال هذه الأخلاقيات عن المعرفة والعلوم. فبالعكس من ذلك هناك ضرورة تدخّل المثقفين والفلاسفة الذين يستطيعون التجادل والتحاور في المعايير الحقيقيّة والمبادئ القيميّة والسلوكات الفاضلة والنموذجيّة التي يجب أن تصاحب كلّ انجاز اقتصادي وكلّ عمل داخل المؤسسة، لاسيما إذا كانت هناك اختيارات ومواقف.

بهذا المعنى يمكننا دراسة كلّ موقف وكل اختيار على حدّة من وجهة نظر أخلاقيّة وتقديم بعض الحلول الممكنة كما يمكننا أيضا تقييم الأعمال جملة من وجهة نظر معقوليّتها الدّاخليّة ومن وجهة نظر مستتبعاتها على الحياة الاجتماعيّة عامّة.

ولعلّ مفهوم التعقليّة الذي تحدّثنا عنه في الفصول الأخرى قد يوضّح العلاقة الشائكة في الاقتصاد بين ضرورة الأرباح المتأتية من الاستثمار ومتطلبات الأخلاقيّات التي تفرض عدالة في تنمية المجتمع

بأكمله. فلا يفوتنا أنّ البحث عن الأرباح حتّى المبسّطة منها هو الهدف الأوّل والأساسي للمؤسسة الاقتصاديّة. وقد بيّن الفيلسوف الأمريكي راولس أنّ المعقوليّة الاقتصاديّة التي تستوجب عاملا موحّدا يتمثل في الشخص أو في الشركة أو المؤسسة تبحث في كنهها عن غايات مصلحيّه وعن الأرباح والمنافع الخاصّة بدون أن يكون هناك إحساس أخلاقي معيّن يجبره على التعاون والإنصاف والعدالة، واعتبار الآخر في علاقة مساواة داخل مجموعة إنسانيّة معيّنة. في حقيقة الأمر، يميّز هذا الفيلسوف بين المعقول والتعقّل. فإذا كان من المعقول أن يبحث المرء عن مصالحه الخاصة وأرباحه المتكاثرة وذلك بالوسائل المتاحة قانونا في المجتمع، فإنّه من التعقّل أن يربط هذه الأرباح بالمصلحة العامّة وأن يلتزم بالتعاون المنصف والمقبول من قبل الآخر الذي – مبدئيّا – يتساوى معه في الحقوق والواجبات.

بطبيعة الحال لا يعني ذلك أنّنا نعمل إمّا ضمن المعقول الاقتصادي أو ضمن التعقّل الاجتماعي. فقد تتكامل المعقوليّة بالتعقّليّة إذا ما كان الفاعل الاقتصادي واعيا بأنّ مصلحته الخاصة تجبره على التعاون في شتّى المستويات، وأنّ التعاون يولّد التعقّل والتخلّق. إذ يؤكّد راولس أنّ المجتمع المتعقّل ونعني به المجتمع الذي يعتبر أعضاءه «متساويين فيما يخصّ القضايا الأساسيّة»، هو ذلك المجتمع الذي يكون فيه جميع أفراده قد حدّدوا أهدافهم الخاصة ومصالحهم التي يطورونها باطراد، وكلّهم مستعدّون للتعاون المنصف والنزيه حتى يستطيع كلّهم أن يجدوا مرابيح ومصالح تعود بالفائدة على الفرد وعلى الجميع في الآن نفسه، وستكون هذه المرابيح أكثر أهميّة مما تكون لو بحث عنها كل فرد على حدة.

لذلك يعتبر راولس أنّ هذا المجتمع المتعقّل يمكن أن يكون هو

مجتمعنا العادي والذي نعيش فيه يوميّا إذا خضعت كلّ أعماله إلى القوانين الجارية. ورغم ذلك فإنّ التعقّل يبقى قاعدة أخلاقيّة اجتماعيّة تؤنّس العقلانيّة الاقتصاديّة المرتبطة بالأرباح التي تكون أحيانا غير إنسانيّة، وتستعمل وسائل قد تكون هي أيضا غير مقبولة أخلاقيّا. فالتعقّل هنا يُدخل ضمن منطق الأرباح والمصالح قيما تقترب من الحريّة والعدالة والإنصاف، قيما تعتمد التبادل والتآزر.

فالتعقّل يعني في هذا المضمار إمكانيّة التصرّف عقلانيّا وأخلاقيّا في الآن في المجتمع وفي الذّات، وهو تدبير شؤون الفرد والمجتمع تدبيرا يبتعد عن كل تطرّف ممكن.

لذلك اقترن التعقّل بالحريّة والنّقد. فلا يمكن للوعي بالمصلحة العامة من حيث هي أساس المصلحة الخاصّة أن تكون فاعلا إلاّ إذا كانت هناك عمليّة نقديّة هائلة قد سبقته. فتكون مهمّتها توضيح أساس التكوّنات الاجتماعيّة اقتصادا وسياسة وفضح المحاولات العديدة للاستغلال والهيمنة والاستحواذ من قبل بعض الشخاص أو الفئات أو الطبقات وتقديم البديل المتمثّل في المجتمع المتعقّل الذي يرفض كلّ هيمنة بما في ذلك هيمنة الطبقات الشغيلة ويقرّ مبدأ الحريّة والعدالة حسب الطاقات وقوّة العمل والمؤهلات والحاجيّات. فهو مجتمع تآزري تشترك فيه كل القوى العاملة والفاعلة لإنتاج الخيرات وتوزيعها بالعدل والإنصاف.

هكذا تكون أخلاقيات الأعمال قد ساهمت – على مستوى المبادئ على الأقل – في التخفيف من وطأة الاستغلال الفاحش الذي تعيشه المجتمعات الرّأسماليّة المعتمدة على اقتصاديات السّوق العشوائيّة.

ليست لهذه الأخلاقيات المطبّقة بعدا إجباريّا كما نجد ذلك

واضحا في المنظومة القانونيّة. ولا يمكن للمجتمع المتعقّل في الآن نفسه أن يكون مطمحا فكريّا فقط. لذلك قد يتّجه هذا البعد الأخلاقي المتعلّق بالأعمال نحو فرض نوع من الممارسة تكون فاعلة على مستوى الأرباح وعلى مستوى الاجتماعي وفي المستوى الوطني والإنساني.

فقد فهم الفاعلون اقتصاديّا أنّ القيم الثقافيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة تكون في غالب الأحيان منتجة للقيمة الزّائدة ومكوّنة للمناخ الأمثل حيث تزداد الخيرات وتنمو الطاقات وتتحسّن وسائل العيش والعمل.

السيبار إيطيقا

لا شكّ أنّ الثورة العلميّة التي حدثت في قطاع المعلوماتيّة وتكنولوجيّاتها هي أكبر ثورة عرفتها الحداثة، لأنّها قد غيّرت علاقاتنا المختلفة بالمحيط وبالمعلومات المتعدّدة حول الإنسان والطبيعة. كان المذياع في أول القرن الماضي ثورة هائلة على مستوى المعلومة ثمّ جاء جهاز التلفزة مع قنواته والكمبيوتر مع برامجه المختلفة ثمّ الانترنيت مع إبحاره في مجالاته المتعددة فتغيّرت طرق تعاملنا مع محيطنا فأثر كل ذلك في سلوكنا اليومي وفي علاقاتنا العاديّة مع الطبيعة والمجتمع.

فكلّنا يعرف أنّ الأفكار والمفاهيم والتصورات قد أصبحت تتوزع بسرعة عجيبة على جماهير غفيرة متزايدة في العالم وأنّ الثقافات المختلفة قد أصبحت تتشابك وتتضافر عبر هذه التكنولوجيات المتطورة، بدون أن تكون هذه الثقافات قد تواجدت في مكان واحد وفي زمان واحد. لقد سمحت هذه الثورة المعلوماتيّة الهائلة بتطوير التعليم واكتساب المعارف لتنتشر فتنمي الذكاء حتى تمكّن الكثير من النّاس من القدرة على استيعاب الأفكار والمفاهيم العامّة بعد ما كان التفكير حكرا على

خاصّة الخاصّة

لقد تكوّنت إذن ساحة عموميّة جديدة حيث يتمّ فيها تبادل الأفكار والآراء بسرعة قصوى وبسهولة كبيرة ولكنّها في الآن نفسه قد قلّصت عمق التفكير وأرجعته خاضعا للعمومي وللاتصالات الإشهاريّة التي تخصّ عامّة النّاس. فمن ناحيّة سيتواجد التفكير في كلّ مكان ومن ناحيّة أخرى سيفقد التفكير عمق طروحاته بالرّغم من السهولة النسبيّة للتصوّر المتعالي.

إنّ مشهد هذه الساحة المعلوماتيّة لا يجب أن يخفي التنوع الشديد للأفكار والصور والمعلومات والمعارف والألعاب والشروحات والدراسات والتدخلات الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة والإيديولوجيّة التي يمكن أن تتواجد وتتشابك وتتضافر وتتراكم لتجعل من عمليّة الفرز والتفكير عمليّة شاقة تتطلب قبل كلّ شي تمكنا عميقا من منهجيّة صارمة لقراءة المعلومة وتنظيمها بمحيطها. زد على ذلك أنّه كثيرا ما يتدخّل في هذه الساحة خبراء سفسطائيّون جدد، مختصون في كلّ شيء ليلتقطوا المعلومة وينظمونها ويفسّرونها حسب مقتضيات إيديولوجياتهم أو إيديولوجيّات من يكلفهم بذلك، فيوجهون فهم المعلومة والتفكير فيها توجيها معيّنا وينشئون الآراء ويؤثرون على القرارات والمواقف.

واستتباعا للمقاصد الجديدة للفلسفة المعاصرة فإنّنا نرى أنّ هذا المشهد الجديد للساحة المعلوماتيّة يتطلب تدخّلا إيطيقيّا وفلسفيّا حتى لا تتغلب عليه انزلاق المواقف العنيفة للسياسات الجديدة الخاصّة بالعولمة أو السياسات المتطرّفة والإيديولوجيّة المتصلّبة والأهواء الجامحة وحتّى يتمكن المواطن من فهم المعلومة ووضعها في موضعها الصحيح. ويمكن أن نطلق على هذه الأخلاقيّات التي تكون في هذا المضمار قيما

للتعامل داخل الساحة المعلوماتيّة الجديدة تسمية الأخلاقيّات المعلوماتيّة أو السيبرإيطيقا وعلى هذه الفلسفة تعبير السيبرفلسفة.

كذلك يمكننا أن نحدّد هذه الأخلاقيّات باعتبارها مجموعة القيم والقواعد والمبادئ التي تضمن لنا سلوكا متعقلا داخل السّاحة المعلوماتيّة ينبذ كلّ تطرّف وكلّ تعامل غير مقبول عقلا ووجدانا مع الآخر.

وبطبيعة الحال، نحن لا نستطيع أن نعيّن هذه الشبكة من القيم والقواعد وأن ندرسها ونحللها، ذلك يتطلّب عملا شاقا نحن لسنا الآن بصدد القيام به. ولكنّنا سنحاول هنا توضيح بعض الشروط الضروريّة لتأسيس هذه السيبرإيطيقا يتمثل الأوّل في ضرورة العناية بالآخر ويتمثل الثاني في وجوب توخي فلسفة التعقل في طريقة التعامل داخل هذه الساحة المعلوماتيّة ويتمثل الثالث في توخي العمل الهادف والمسؤول.

نعني بهذه العناية القدرة على التواجد السليم والمركّز مع الآخر ومحاولة بناء علاقات احترام متبادل حسب قاعدة الضيافة. ولعلّ كنه هذه القدرة يتمثل في إضفاء القيمة القصوى على الإنسان لتمييزه مطلقا عن محيطه وما هو خارج عنه ووضعه سويّا مع الإنسان الآخر مهما كانت وضعيته البيولوجيّة والاجتماعيّة والسياسيّة وغيرها.

قد نفقد أحيانا ولأسباب متعدّدة قاعدة الضيافة لتتحوّل إلى وضعيّة التخاصم التي يمكن أن تصل إلى حالة الحرب. عندئذ يصبح الآخر بالنسبة إلي جحيما وتصبح علاقتي به علاقة غلبة. وفي هذه الحالة تتحوّل قاعدة الضيافة إلى قاعدة الصمود والمقاومة لأنّ المهم في الحالتين يتمثل أساسا في الكرامة التي يمكن اعتبارها أس المعاملات الإنسانيّة. فمن فقد كرامته فقد إنسانيّته.

قد تساهم هذه الساحة المعلوماتيّة الجديدة في الوعي الأساسي

بالكرامة الإنسانيّة متى يتدخل الفيلسوف بواسطة قواعد السيبرإيطيقا لوجّه النظر نحو ما يقوي شوكة الكرامة والاحترام لدى كل النّاس، وذلك من خلال تطوّر تكنولوجيّات الاتصال التي كما يقال قد حولت العالم إلى قرية. ولكنّنا في واقع الأمر نجد عائقين كبيرين أمام هذه المقاربة الفلسفيّة : يتمثل الأوّل في الانعزاليّة السيبرنيّة التي نجدها عند الإنسان المعاصر الذي قد يلتجأ إلى هذه التكنولوجيّات للتواصل مع الآخر ولكنه على الصعيد العلمي والاجتماعي يعيش انفرادا وقطيعة. فإنسان هذه التكنولوجيّات المتطورة الذي يستطيع أن يتلاعب بقرص المحول أمام تلفازه أو أن يتخاطب كتابيّا عن طريق الكمبيوتر مع العديد من البشر في أنحاء مختلفة من العالم قد ينعزل عن الحضور الفعلي في العالم ويتقوقع داخل وحدانيّته الجديدة.

فلكي تكون للإنسان الفرد في المجتمعات الحاليّة علاقة بالمعيش عليه أن يعتني بذاته وبالآخر في الآن. وقد بيّننا ذلك في أعمالنا السابقة من خلال مفهوم التآنس الذي يعني إمكانيّة العيش في وئام متبادل حسب فلسفة مسكويه، وفي تعقل واحترام للإنسانيّة. أمّا العائق الثاني فهو يتمثل في الاستحواذ على هذه التكنولوجيّات الجديدة من قبل أصحاب القرار السياسي والاقتصادي لتنمية مآربهم وأرباحهم. فيكون همهم الأوّل والأخير هو إحلال قاعدة التنافر والخصام المستمر بين البشر ليسهل لهم ذلك.

إنّ مدار المساءلة هنا يتمثل في مدى قدرة التكنولوجيّات المعاصرة والخاصّة بالإعلام والتواصل كالأنترنيت مثلا على إعادة بناء هويّة الفرد في المجتمع. إنّها هويّة متجذّرة في الأنانة قد تحاذي في بعض أشكالها الأنانيّة. فالرّصد الدّقيق لتقنيّات التواصل تبيّن دون لبس مقوّم الهويّة

الجديدة الثابت والتي يتمّ بناؤها بواسطة المخيال التكنولوجي : وأعني به اكتشاف الذّات وابتداعها وإعادة بنائها من حيث هي ذات خارجة عن الانتماءات التقليديّة الكلاسيكيّة كالعائلة والمجتمع والوطن والدولة. فتكون الذّات نتيجة فعل التعبير والتّشكّل الذي تقوم به الذّات لذاتها بواسطة التقنيّات التواصليّة المتاحة عبر الكمبيوتر والأنترنيت. فهي نتيجة ترميم شظايا متعدّدة من الهويّة قد يتمّ جمعها من المواقع المختلفة والمتعدّدة ومن تقنيّات «البلوغ» ولا «التاغ» و«الماشوب» وهذا الأخير هو تقنيّة جديدة في الأنترنيت تمزج معطيات مختلفة ومتعدّدة من مواقع عديدة، زيادة عن تقنيّات الفيديو والأغاني والصور وكلّ المعطيّات سواء كانت نصّية أو مرئيّة أو سمعيّة. وكلّ ذلك يأخذ صبغة المبادلة والإبداع وتكوين الشبكات والجمعيّات والتدخّلات الجماليّة والسياسيّة والأخلاقيّة ومزج الصور بطرق مختلفة بحيث ستصبح الذّات مقولبة داخل جهاز معقّد من التصوّرات والانتماءات.

نعم، يمكن القول إننا بصدد تحوّلات كبيرة في نمط تصوّر الهويّة. فمستقبلا لم يعد الانتماء الاجتماعي هو محدّد الذّات الوحيد والرّئيسي ولن يكون عماد التذاوت. بل أكثر من ذلك لم تعد السّلطة في مستوياتها المختلفة (العائلة، المدرسة، الدولة) هي التي تحدّد لنا مجالات تفكيرنا وحقول انتماءاتنا، لأنّ الانترنيت قد فتحت وقدّمت لنا إمكانيّة المشافهة اليوميّة مع الآخر بالصورة والصوت من خلال تقنيّات «البلوغ» الفرديّة والجماعيّة. بل أصبحت هذه التقنيّة كالجذريّات تنبت دون انتظام بحيث يصعب احتواءها وتنسيقها. هناك إذن إعادة امتلاك القول والتعبير والاستحواذ على المعلومة التي لم تعد ملك السلطة وذلك ليتم نشرها وتوزيعها حسب غايات إيديولوجية وتجارية.

والعجيب في كل ذلك أنّ في أوطاننا مازالت الأنظمة تسلّط رقابة – بدون فاعليّة – على المعلومة وتحاول حجب بعض المعطيات على الرّأي العام الذي – بواسطة هذه التقنيّات – أصبح يعرف كلّ واردة وكلّ شاردة، فيما يخصّ الأحداث والأفعال والقرارات. إنّ الهويّة الإحيائيّة الآليّة أو ما نسميّه «بألهويّة السيبرنيّة» هي الآن بصدد تعويض الهويّة السرديّة كما حدّدها الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، والتي تعتمد الزمن التاريخي والسرد في كلّ أشكاله مقوّما تأسيسيّا من مقوّمات الذّات في السّياقين الفردي والاجتماعي. وقد يحدث هذا التّحوّت صراغات عميقة وهزّات متواليّة للحياة الاجتماعيّة.

إنّ ما يلفت الانتباه في شأن تحوّلات الهويّة هو التوتّر في تحديد الجماعات المكوّنة للدّول والأوطان. فسؤال «من نحن؟» لم يعد يبحث عن جوابه ضمن السياق التاريخي والأحداث المكوّنة للتجمّعات البشريّة حسب حدود مضبوطة ومعروفة فقط. بل قد يتجاوز حقل «النحن» حدود التكوّنات الكلاسيكية المعهودة. فكيف يمكن للرّجل السياسي مثلا، ذلك الذي أصبحت هويّته تتحدّد من خلال الأنانة والتفرّد أن يعيّن على الصعيد الإيديولوجي «النّحن» وأعنى الجماعة التي سيكون صاحبها أو قائدها أو المتحكم باسمها؟ كيف سيمثل هذه الهويّات المشتتة والمتنوّعة والتي لا تربط بينها إلاّ شبكات غامضة وغير دقيقة من خلال الانترنيت؟ هل مازال هناك معنى للنّحن الجماعيّة؟

في الحقيقة ليس من السّهل الإجابة عن هذه التساؤلات، لأننا مازلنا في بداية منعرج جذري داخل الحياة السياسيّة وضمن إشكالية تحديد المواطنة. لقد لاحظنا في الفصول السابقة كيف أنّ العولمة قد فرقعت مفهوم الإنسانيّة وأحدثت فيها شرخا قسّمها إلى إنسانيتين

مختلفتين على الأقل : إنسانيّة تنتعش وتتطوّر فتستحقّ الحماية، وإنسانيّة أخرى منبوذة متروكة للأمراض والأوبئة والإبادة والجوع. فالعولمة هي الآن بصدد إنشاء هويّات جديدة بديلة تكون عابرة لمنطق القوميّة، وذلك من خلال جدليّة فتح الحدود داخل الإنسانيّة الأولى وغلقها أمام الإنسانيّة الثانيّة. وفي المقابل وعبر الانترنيت وقنوات الاتصال المتعدّدة تتكون أيضا شبكات مختلفة قصد الصمود أحيانا ولمقاومة العولمة أحيانا أخرى، وبينها ما هو متطرّف وفيها ما هو منفتح، بحيث سيكون الانتماء مرّة أخرى غير واضح ومذبذبا.

لذلك سيضطرّ الفكر السياسي المعاصر إلى معالجة هذه الظّاهرة الجديدة في بناء الهويّات من خلال الانترنيت، كما سينتبه حتما إلى أنّه لم يعد يتحكّم وحده وكما يحلو له في التصوّرات السياسي للفرد وفي المواقف الإيديولوجية عامّة.

وخلاصة القول بصدد مصطلح الهويّة الجديدة أو «السيبرهويّة» أنّه سيكون عماد الفكر السياسي المقبل لأنّ ما سيبرز مستقبلا يتمثل في تكوينات من ذوات مشتّتة تربط بينها روابط الكترونيّة عن طريق الانترنيت، قد تأخذ هذه الرّوابط أشكالا متعدّدة : كنشر الأفكار والآراء والتحاليل والنتائج العمليّة والمعلومات الاقتصاديّة، كتبادل الأفكار وغيرها كالارتباطات المستقبليّة مثل الزّواج وكتدبير شؤون العائلة والمجتمع وكأشكال المتاجرة عن طريق الانترنيت وغيرها. فمع تحوّل الذّات من الهويّة السّرديّة إلى الهويّة السيبرنيّة يتحوّل الارتباط والانتماء من المجتمع العادي إلى المجتمع السيبرني.

ومهما يكن من أمر فإنّ الساحة المعلوماتيّة الجديدة التي تضع على ذمّة الجميع المعلومة والفكرة بمسائل متطورة تأسّست على عمادين

متينين يتمثلان في الحقيقة والحريّة. فكلّنا يعلم أنّ الفضاء العمومي هو المكان الذي تتبلور فيه حرّية القول وجديّة التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة. وحريّة القول التي هي أس من أسس الديمقراطيّة حق للجميع بينما تسكن الحقيقة الخطاب العقلي الخاضع إلى قواعد المنطق والاستدلال فتكون بذلك حكرا على الخاصّة.

لذلك سيكون ذلك معضلة نعبر عنها بالحريّة للجميع والحقيقة للبعض وستحدث هذه المعضلة شرخا في عمليّة التفكير ذاتها وأزمة فكريّة حادّة وقطيعة بين الخطاب وقول الحقيقة مما سيمهّد لبروز خطاب ديماغوجي سفسطائي ولهيمنة الايديولوجيا، وللتلاعب بالموقف والآراء. فالتطرّف مثلا ودغدغة العواطف وتحرير الوجدان، كل ذلك قد يؤمّ بصفة ملتويّة تلك الساحات المعلوماتيّة لصنع الآراء وفبركتها وتوجيهها وجهة خاصّة.

فالفكرة من حيث هي معلومة تنتشر بواسطة المؤسسات المعلوماتيّة الكبرى وتصبح بذلك ملكا عموميّا. فإذا لم يتدخّل فيها المفكّر والفيلسوف لتوضيحها وبيان شروطها ومستتبعاتها ونقدها وربطها بمحيطها فربّما تحيد عن مقاصدها وتفيد عكس معناها. لذلك فإنّ المسؤوليّة جسيمة بالنسبة إلى الجميع وهي تتمثل أساسا في احترام كل معطيات الحياة الرغيدة للجميع بما في ذلك أجيال المستقبل.

هكذا تتحدد السيبرإيطيقا في الغيريّة والتعقليّة والمسؤوليّة.

الفصل الثالث

الفلسفة والقول في الفنّ

هناك بطبيعة الحال مجالات أخرى لانطباقيّة الفلسفة المعاصرة. وقد رأينا أنّ نخصّص بعض الأفكار لتطبيق الفلسفة في الميدان الفنّي لأنّنا أصبحنا اليوم نقيس مدى تطوّر المجتمعات ومدى إشعاعها في العالم بقدرتها على الإبداع الفنّي والابتكار في كلّ الميادين. لذلك قد اتخذت الدراسات الجماليّة في العالم حاليًا أهميّة كبرى، بل إنّ الفلسفة المعاصرة قد اصطبغت نوعا ما بالاهتمامات الجماليّة بحيث أنّ غايتها قد تحدّدت هي أيضا – من خلال أعمال دولوز وغيتاري – في عمليّة الإبداع التي تبقى عنصرا أساسيًا للحياة الإنسانيّة.

ولا بدّ أن نسوق ملاحظة هامّة في هذا الصدد. نحن نترجم في العالم العربي «الإستطيقا» بالجماليّات أو بعلم الجمال بينما الترجمة الحقيقيّة اعتمادا على الأصل الإغريقي وعلى نمطيّة عمل هذا العلم تتمحور في «الإحساسيّة» أو «علم الإحساس». فالجمال الذي هو غالبا ما

يكون غاية البحث، لا يمثل القيمة الوحيدة أو المقولة الوحيدة لهذا العلم. لذلك وجب الفصل بين علم الإحساس وعلم الجمال وغاية الفصل هنا تتمثل في توجيه النظر داخل العلم الأوّل إلى الكثرة الهائلة للقيم والملكات والغايات والأحاسيس غير الجماليّة، وإلى تأثيرات الأشياء المخلوقة والمصنّعة والمبدعة على الإحساس والانفعالات التي تحدثها في الإنسان.

لذلك نفضّل استعمال الكلمة الإغريقيّة «إستطيقا» أواستعمال التعبير العربي الأصحّ وهو الإحساسيّات أو علم الإحساس. لأنّ الموضوع هنا يتمثل في كيفيّة تقبّل الإحساس البشري عمليّة الإبداع الفنّي وما مدى مشروعيّة هذا الإحساس وكيفيّة الوصول به إلى المستوى الكوني.

ولسنا نريد هنا تحديد الإستطيقا والتعمّق في موضوعها وغاياتها وأنماط تناولها ولكنّنا نبحث في كيفيّة انطباق الفكر الفلسفي ضمن مقاربة الإبداعات الفنيّة. ولعلّ نقطة الالتقاء الأساسيّة تتمثل في البحث عن أفضل العلاقات الممكنة بين القول والإبداع، بين إنشاء شيء يجلب النظر ويحرّك الإحساس ويتميّز ويتفرّد وبين شكل من القول يشرّع هذا التمييز ويفسّر كيفيّة تحريك الإحساس ويوضّح المعنى المقصود.

ولكنّ هذا الشكل من القول قد يتّخذ أبعادا متنوّعة إذ يمكن أن يكون نقدا فنّيا بحتا يقيّم العمل حسب مقاييس عمليّة أحيانا وحسب الذوق الجماعي أحيانا أخرى وحسب انطباعيّة نسبيّة وظرفيّة في غالب الأحيان. كذلك يمكن أن يتّخذ هذا الشكل صبغة الدراسة الاجتماعيّة لعمليّة الإبداع أو الدراسة السيكولوجيّة، بحيث سيهتمّ الباحث بالوضع السيكولوجي أو الاجتماعي للمبدع أحيانا وللمتلقي أحيانا أخرى. كما يمكن لهذا الشكل من القول أن يكون إستطيقيّا بحيث سيهتمّ بالحكم وإمكاناته وبما يحدثه العمل الفنّي من شعور وإحساس لدى المتلقي

وكيفيّة تأثيره على النّاس. كما يمكن أن يكون القول اهتماما بعمليّة الإبداع في سيرورتها ومسالكها أي ما تمّ تسميته بالإنشائيّة وهي ترجمة لمفهوم «البوايتيكا» الذي أنشأه فاليري وطوّره روني باسّرون، وقد اتّجه طه حسين الذي تتلمذ على بول فاليري نحو ترجمة المفهوم بالإنشاء.

إذا ما تعمّقنا نوعا ما في العلاقة الشائكة بين الفنّ وأشكال القول، نتبيّن أنّ كلّ مراحل الإبداع الفنّي تتّصل اتصالا عضويّا بالقول النقدي الذي يمكن أن يصدر عن الفنّان نفسه عندما يتحدّث عن فنّه ونظرته للفن وموقفه من الإبداع كما يمكن أن يصاحب الفنّان في عمله ويصاحب الأثر في صيرورته ويصاحب المتلقّي في شعوره، هكذا سيكون النقد الفنّي تساؤلا عن تميّز الأثر وعبقريّة الفنّان وكيفيّة تقبّل الأثر في الآن نفسه فالتّساؤل يكون إذن في طرافة الأثر وفي بعده الجمالي الإحساسي ثمّ في شروط إمكانه السيكولوجيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والفكريّة وغيرها وفي تقنيّات تكوينه وفي مستتبعاته بالنسبة إلى المعنى في حقل إنتاجه.

قد يحتاج النقد الفنّي إلى التعمّق والتدقيق في مجال معيّن يستدعي تدخّل بعض الاختصاصات الأكاديميّة كالتحليل النفسي وكعلم الاجتماع وكالعلوم الدقيقة من فيزياء ورياضيّات وعلم المناظر. وعندئذ يمكن أن يُحدث هذا الالتقاء بين الاختصاصات المذكورة والنقد الفنّي اختصاصات جديدة مرتبطة بالأثر وبالمبدع والمتلقّي وهي اختصاصات تتزايد كلّما تنوّع الإبداع وتأثر بالتقنيّات الحديثة وبالتكنولوجيا المتطوّرة.

ولكنّه ومع هذا يبقى علم الإحساس هذا (الإستطيقا) هو القول الأقرب إلى التساؤل الموضّح لعمليّة الإبداع من حيث بداياتها ونهاياتها. لأنّ الذي يميّز بين الإنتاجيات العاديّة الموجودة في الحياة اليوميّة كالتي

تكون صالحة للاستعمال مثلا والآثار الفنيّة يبقى قبل كلّ شيء هو التأثير الكبير الذي يحدثه في المتلقّي. فهو يجلب الانتباه ويحرّك سواكن الإحساس فينفعل المتلقّي حالا ويحكم انطباعيّا تارة للأثر وتارة أخرى عليه بحيث لا يبقى خاملا بدون انفعال.

في حقيقة الأمر تكوّن شيئا فشيئا مفهوم الأثر الفنّي من حيث هو إبداع وبتمايزاته تلك. وتاريخ الفنّ، هذا الشكل الآخر من القول الذي يصاحب أيضا عمليّة الإبداع الفنّي، بيّن لنا أنّ الأثر الإبداعي قد تحرر تاريخيّا من الاستعمالات الممكنة له سواء كان ذلك على الصعيد الجمالي العام (انفصاله عن الصناعات التقليديّة) أو على الصعيد الرّوحي التقديسي.

كذلك الشأن بالنسبة إلى الإنشائيّة التي استقلّت عن علم الإحساس لأنّها لا تبحث في نتائج الأثر الفنّي وقد تمّ إنتاجه على المتلقين بصفة عامّة. فاهتمامها قد انصب أساسا على عمليّة الإنشاء والإبداع نفسها وعلى مسارها الشائك حيث تتصارع صرامة التقنيات بمتاهات الصدفة والأحداث غير المنتظرة. هكذا ستبحث هذه الإنشائيّة عن سلوك الإبداع وعن سيرورتها وكيفيّاتها وآليّاتها ومشاكلها وعوائقها ومبرّراتها ودوافعها وتقلّباتها بل إنّها ستهتمّ بكلّ إبداع ممكن سواء جاء هذا الإبداع في الميدان الفنّي أو في الميدان العلمي أو في الميدان الاجتماعي وحتّى في الميدان السياسي والحربي وهلمّ جرّا. فالموضوع هنا هو الإبداع من حيث هو إبداع والغاية هي الوصول إلى معرفة كيف تنشأ عمليّة الإبداع وآليّاتها وكيف تصير. ولعلّ طريقتها تكمن في تتبّع المبدع أثناء عمله مع وصف دقيق لمراحل إبداعاته وقد يكون هذا الوصف وصفا فينمنولوجيّا يغوص بنا إلى أعماق الإمكانات والسّبل والعوائق والدوافع بحثا عن المعنى.

أمّا نظريّة الفن فهي تتمثل في شكل القول العقلي الموضّح والخاص بممارسات الفنون والذي يدرس تقنيّات الإبداع وطرقها فهو يميل أكثر إلى التوجّه العلمي الدقيق.

هكذا إذن نلاحظ كيف تتميز أشكال القول في تناولها للأثر الفنّي لتلتقي كلّها في مهمّة تكاد تكون وحيدة وهي كيف نفهم الأثر الفنّي وكيف يكون تأثيره على المتلقّي. فالفلسفة تعمل هنا بصفتها ممارسة قوليّة توضيحيّة وتحديديّة ونقديّة وتشخيصيّة وتنظيريّة، تميّز أشكال الأقوال بعضها عن بعض فيما يخصّ الفنون بحيث ستكون وظيفتها هي توضيح الأقوال الدّارسة للأثر الفنّي وبيان سيرورة تكوينها ضمن منطق إنتاجها وتماسكه وشروطها كما ستهتمّ بتشخيص نواقصها ووضع حدود مجالاتها حتّى لا تختلط الأمور والأقوال وتتشعّب فيصبح المبدع هو المنظّر وهو الفيلسوف وهو المختص في علم الإحساس والجمال، كما ستهتم أيضا بشروط إمكان النظريّة العلميّة في الإبداع الفنّي، وبدلالاتها الثقافيّة والإبستمولوجيّة وأخيرا ستعطي النقد الفنّي شرعيّة الحكم والتقييم لأنّ هذه الشرعيّة هي التي ستميّز في الأخير بين الحكم الذوقي العامّي للإنسان العادي وبين الحكم الذوقي العلمي للناقد الفنّي. لأنّ حكم النّاقد المتمثّل في معرفة طرافة العمل وأصالته في مستواه الإحساسي يجب أن يكون متميّزا عن الحكم العادي للرّجل العادي وهذا التميّز يكون بواسطة الشرعيّة الفلسفيّة القائمة على مقاييس الحكم وتوجهاتها ومدى اتساعها حتّى تكون أقرب إلى الكونيّة.

ولكنّ السؤال الفلسفي التّأسيسي في المجال الفنّي يبقى دائما يحوم حول قضيّة الإحساس في حدّ ذاتها وموقعها في فهم وجودنا والتعامل معه، ذلك الوجود الذي قد نصل إلى فكّ أسراره بطريقة غير

مباشرة عندما نستعمل العقل والمنطق أو بطريقة مباشرة عندما نستعمل أحاسيسنا وشعورنا. وعلاقة العقل بالإحساس شائكة ومتشعّبة قد تعود بنا من حيث التكوّن والعمل إلى بدايات الفكر الفلسفي وإلى برمنيدس خاصّة عندما اعتبر هذا الفيلسوف الإغريقي في الشذرة الثالثة من قصيدته المشهورة «أنّ الذي هو ذاته هو في الوقت نفسه فكر ووجود» وعندما أعطى العقل استمراريّة زمنيّة وخلودا وتجرّدا في الشذرة الرّابعة. فقد تمّ بذلك تأسيس عقل دائم الكينونة ودائم التّواصل. فأصبح العقل يعبّر عن عمليّة تفكيريّة لا تهتمّ بالظّنون والإحساس، بل تحاول الابتعاد عنها لتهتمّ بالجوهر وتؤسّس المبدأ في كلّ معرفة.

ولكنّ هذه العلاقة الإستبعاديّة بين العقل والإحساس ليست آليّة وذات بعد واحد، لأنّها في كنهها شائكة ومعقّدة. فنشأة العقل لم تكن مرتبطة بهذا التجرّد عن الإحساس فقط بل جاءت أيضا في صورة نظر من حيث هي العلاقة الأولى بين الفكر والمحسوس.

فارتبطت نشأة العقل بمفهوم «التيهوريا»[143] الذي نترجمه عادة بالنظر (أو بالنظريّة). وهو مفهوم يفيد في أصله الإغريقي الأوّل وقبل تدخّل برمنيدس، الشيء الذي يجعل الكلام مشروعا اجتماعيّا أي ما لنا الحقّ بأن نفكّر فيه. فالنظر عمليّة فكريّة كلاميّة تجد مشروعيتها في مدى تأثيرها على النّاس في المجتمع. وتكون بذلك مرتبطة بالمحسوس وبالعيني، من حيث أنّهما حقيقة ما نفكر فيه. والمسألة الفلسفيّة الهامة هنا تتمثل في كيفيّة انحياز هذا المفهوم عن أصله ليصبح الآن منتزعا عن الظواهر ومجرّدا عن العيني ومنفصلا عن الأحداث والمجتمع.

قد يكون لوضعيات مماثلة على نطاق التصورات تأثيراتها

143 theoria

القريبة أو البعيدة مثل تحول الاقتصاد عصر ذاك من حالته الأولى قبل نشوء العملة حيث تتحدد السلعة بقيمة استعمالها إلى النسق المالي النقدي حيث تتحدد السلعة بقيمة تبادلها. معنى ذلك أنّه في نفس الفترة تقريبا تتجرد العملة عن الأشياء من حيث هي استعمال ويتجرّد العدد عن قاعدته الماديّة، ويتجرّد النظر عن أساسه الاجتماعي.

ولعلّ هذه القيم المجرّدة الجديدة هي التي ستطغى في الفكر الإغريقي وسيكون لها دور هام في تكوين الفكر الفلسفي خاصّة.

ولا بدّ أن نلاحظ هنا أنّ هذا الابتعاد عن المحسوس والمرئي لم يكن بصفة نهائيّة ولا بصفة آليّة، بل كان صراعيّا في الأساس قد شاهد فترات توتّر تحدثنا عنها سابقا وفي مكان آخر[144] سواء كان ذلك عند الأيونيين والإيليين أو عند السفسطائيين والإفلاطونيين.

ولكن ما قد يهمّ بحثنا هنا هو أنّ الذي سيطمح إلى معرفة اللامرئي لم يعد، بعد ارتباط العقل بالنظر أي بعد برمنيدس، هو الشاعر أو النبي أو الموسيقار أو الطبيب، أو حتّى العرّاف المستبصر، بل هو الفيلسوف الذي وحده يستطيع بالعقل والنظر أن يعرف كيف يرى اللامرئي وسيقوم فيما بعد السفسطائي بتلقين ذلك إلى كلّ النّاس في المدينة وسيقوم الفيلسوف سقراط بتدريب الشباب على تعلّم التفكير والنظر إلى اللامرئي بأساليب عقليّة ومنطقيّة.

ونتيجة ذلك أنّ اللامرئي لم يعد يقطن ما فوق الطبيعة، ولم تعد طريقة النظر إليه تتمحور في الإيحاء والوحي، بل أصبح يقطن ميدان التجريد والمنتزع وأصبحت النظرة إليه هي اللوغوس. وقد ذهب برمنيدس إلى أبعد من ذلك عندما اعتبر أنّ المهمّ في هذا اللوغوس أي في

144 أنظر كتابنا العقل والحرية، تونس تبر الزّمان 1998

هذه التجربة الكلاميّة الخطابيّة، لم يعد يكمن في محتوى الكلام والنظر بل يتمحور أساسا في كيفيتهما وصورتهما، بمعني أنّه ولأوّل مرّة في تاريخ الفكر سيتحدّد العقل ببنيته الصوريّة وسيتخذ الاستدلال قواعد صوريّة بحتة أعلن عنها برمنيدس في قصيدته (16-8) بقاعدتي الهويّة وعدم التناقض ونشأ عن ذلك علم المنطق الذي تمحور حول نظريّة اللوغوس. هذه البنية الصوريّة هي السبيل إلى الحقيقة والوجود.

ولكنّ برمنيدس لا يقف عند هذا الحد فهويعتبر أنّ السبيل إلى الحقيقة والوجود ليست هي الوحيدة التي تكون في حوزة الإنسان، بل هناك سبيل الظواهر التي تتعرّف عليها «الدوكسا»[145] والظن ، وهي سبيل ما يكون غير الحقيقة وغير الوجود. معنى ذلك أنّ الإنسان يبحث دائما عن الحقيقة ولا يكتفي بها وبما أنّه يصير إلى الفناء يجب أن يسلك طريق الظواهر وأن يعيش بالظن أيضا لأنّ عالمه لم يتأسس على اللامرئي فقط أو بالأحرى لا يعيش المرء إلاّ بالمرئي. وعندما قام أفلاطون فيما بعد بالفصل بين العالم المعقول والعالم المحسوس، حاول أن يبيّن كيف أنّه يمكن معرفة اللامرئي معرفة عقليّة رياضيّة (الإبستمولوجيا) وكيف أنّه يمكن معرفة كيفيّة التعايش معا وفي مجتمع منظم (السياسة) معرفة أنطولوجيّة موضوعة داخل نظريّة الوجود من حيث هو مثال.

وما يهمّنا هنا هو أنّ الإغريق قد انتهوا إلى أنّ العقل وحده لا يكفي ليعيش الإنسان في عالمه المادي والعيني، هناك «ايستيزيس»[146] الذي يكون من ميدان الإحساس والظواهر، فيلتقي بالخداع ومخادعة الحواس، أي باللاوجود. وهنا تتمحور العلاقة الشائكة بين التيهوريا

145 Doxa

146 aisthesis

(النظر) والإيستيزيس (الإحساس)، فالنظريّة هي التعقل وهي تأمل الوجود اللامرئي بينما يكون الإحساس انغماسا في الظواهر والمرئي، وتكون النظريّة بحثا عن الوحدة والواحد بواسطة خطاب منظم منطقيّا، بينما يكون الإحساس متردیا في الكثرة والتنوّع والتغير والتجمع.

لا نريد هنا أن نستنتج ما استنتجه أفلاطون عندما ربط الإبداع بالخداع من خلال مفهوم «الميمزيس»[147] (المحاكاة)، كما لا نريد أن نحوّل التضاد بين النظر والإحساس إلى تضاد آخر بين النظر والعمل كما فعل كانط فيما بعد. نريد فقط أن نضع جنبا إلى جنب ملكة العقل وملكة الإحساس بدون أن يكون هناك تنافر. وقد حاول ذلك أدرنو وجماعة مدرسة فرنكفورت بأن اعتبروا أنّ المبدع هو الذي سيستطيع أن «يتكلّم» عن اللامرئي أي عن الوجود الحقيقي والواقع المختفي للأشياء، ولكنّ ذلك لا يكون على نمط النظر والعقل والتأمل الذي يستوجب الاستدلال العقلي بل يكون بالتكرّس تماما إلى الإحساس المحض وإلى اللامعرفة وبالتّالي إلى اللاممكن.

هكذا إذن تصبح للإحساس نفس الشرعيّة التي يمتلكها النظر للحديث عن الوجود وعن اللامرئي. هذه الشرعيّة هي التي تجعل التّواصل ممكنا بين العقل والإحساس وهي التي تفتح الإحساس ليقبل منطق العقل الصارم وهي التي تفتح العقل على تنوّع الإحساس وتناقضاته.

فللعقل ميدانه وللإحساس ميدانه ولكنّ لهما نفس الشرعيّة للحديث عن الوجود واللامرئي، الأوّل بحديث المنطق والثاني بدون واسطة. ولكنّ بينهما انفتاحا وتواصلا، ولعلّ هذه التواصليّة هي تأنيس العقل الصارم وتعقيل الإحساس الجامح، فهي أس التعقليّة.

Mimèsis 147

وهكذا تكون غاية انطباقيّة الفلسفة على الفنون هي تواصل العقل مع الإحساس لتكتمل بذلك إنسانيّة الإنسان فالفن تعبير أساسي للوجود والعلم تحقيق لنجاعة الوجود والفلسفة رابطة بين التعبير والنجاعة بين الإحساس والعقل، بين المرئي واللامرئي فتكون بذلك الفاصل الواصل المؤسس والمؤصّل للوجود عقلا وإحساسا.

الخـاتمة

والآن وبعد أن أكّدنا على تجربة الفلسفة البرغماتية والإجرائية لا بد من استئناف التساؤل الذي من فك يصاحب تمفصلات هذا الكتاب: هل التّفلسف في كنهه وخارج كل تجربة ممكنة يبقى انتزاعا وتعاليا عن الجزئي وبالتّالي عن اليومي والعادي إذ أن همّه الأوّل يتمثّل في صنع الأفكار وبناء التصورات وإبداع المفاهيم أم أن مقصدها الأساسي يكمن في تأسيس مبادئ ترنسندنتالية حاملة للاتّفاق والتّواصل البشري من حيث هو نموذج معياري للنظر في الكونيّة أي كونيّة التواصل والتعايش الحر؟ أو بتعبير آخر هل دولوز و غيتاري على حقّ في تأكيدهما على الانعزال أم الحقّ مع هبرماس عندما يؤكّد على التواصل ؟

فالتواصلية وحدها ، في نظر دولوز، غير قادرة أن تكون أسّ من أسس الفلسفة. إنّ الحوار عند سقراط و أفلاطون هو لا محالة سمة التفلسف التأسيسية ، ولكنّ الحوار الفلسفي الحقيقي لن يكون بين عامّة النّاس ومجاله ليس في الفضاء العمومي ولا يتطلب الانضواء العام. فالفيلسوف هو غير الخطيب وغير السفسطائي. لذلك على الحوار إذا ما أراد أن يكون فلسفيا أن يستجيب لشروط محدّدة ومن بينها التّواصل داخل فئة خاصة معنيّة بالتوجّه الفلسفي وقادرة على الاستدلال وتتّسم

إذن بالقدرة على التفكير وعلى الحريّة. فالحوار الفلسفي في نظر دولوز هو أصلا حوار بين صديقين والصداقة في الفلسفة هي للمفهوم دون سواه والمفهوم يقصي العام ويتجرد عن العمومي.

هكذا تبقى فلسفة دولوز مرتبطة بالتقاليد الفلسفية التي تربط عملية التفلسف بالتعالي وتحصرها بين خاصة الناس من ناحية ولكنها تترعرع ضمن الإشكالية التشويّة المعيارية والنخبويّة فتقصي «السوق» و «الضجيج» و«الطنين» ولا تعترف لا بالحوار ولا بالتّواصل مع العموم ضمن فعل التفلسف، لأنّ خاصيتها الأولى هي بناء المفاهيم التي بواسطتها تقرع السّائد والسّوقي والعادي واليومي وتفتح الفكر على اللامتوقّع لتعبّر عن كثافة الإشكالات التي تعترضها وعن شروط حلّها وإمكاناتها. والمفاهيم بطبعها لا تلتفت إلى الفوارق والجزئيات والخصائص الضيّقة بل تعتني بالتّماهي والتجرد والتعميم.

أما هبرماس فهو يعتبر أنّ العقل المكوِّن للمفهوم معرّض دائما للنقد حسب قاعدة كانط القائلة بأنّ نقد العقل هو من عمل العقل نفسه بحيث سيكون هذا العقل النقدي المنفتح مرتبطا دائما بالنقاش العمومي وبأخلاقيّاته وبالحوار الذي سيتحوّل إلى طاقة تواصلية هائلة قد تحقّق الاتفاق بين البشر. وبذلك سيكون هدف التّفلسف هو إرساء علاقات حوار واتفاق بين الناس تفاديا للعنف والتخاصم والتحارب. فمجال الفلسفة هو مجال الحوار والتسامح والاحترام، مجال الفضاء العمومي حيث يتواصل الناس بأفكارهم ونقاشهم وبحرّيتهم وتعابيرهم المختلفة وحيث تتحدّد هويّتهم فيحصل التّذاوت والتواصل بالمحبة التّسالمية أو بالمواجهة التنافسية. فيبقى السياسي بالنسبة إلى هبرماس هو المجال الأمثل للتّفلسف.

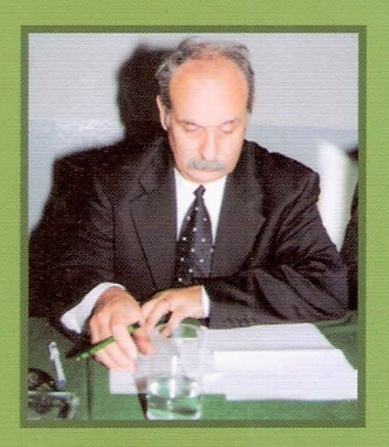


المغاربيـة للطباعـة والإشهـار

22، نهج المقاولين - المنطقة الصناعية الشرقية - زريبة - تونس
الهاتف : 683 837 70 216+ - الفاكس : 975 838 70 216+

فلسفة الحياة اليوميّة

سأحاول في هذا الكتاب أن أتناول بالبحث إشكالية علاقة الفلسفة الحالية بالواقع المعيش وأن ألقي بعض الأضواء حول مقاربات اليومي الممكنة من وجهة نظر فلسفية. ومطمحنا في كل ذلك هو التأكيد على ضرورة التفكير الملحة في مجتمعاتنا الحالية، تلك التي هيمنت عليها النظريات الإقصائية التي ترتدي تارة ثوب التكنولوجيا مؤكدة أن الفلسفة ما هي إلاّ أضغاث صالونات و تارة أخرى ثوب التدين لتعلن أن الفكر الفلسفي يعادي في كنهه الإيمان.



فتحي التريكي

فتحي التريكي أستاذ الفلسفة بجامعة تونس وصاحب كرسي اليونسكو للفلسفة بالعالم العربي ورئيس مخبر الفيلاب بكلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية بتونس وأستاذ زائر بجامعة باريس 8 له عدة كتب بالعربية و الفرنسية ترجمت بعضها إلى لغات عديدة.

97899738889-80-5

